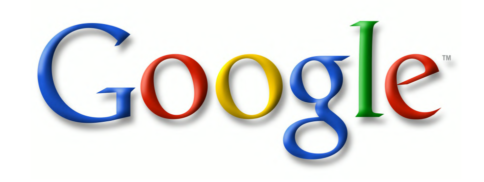




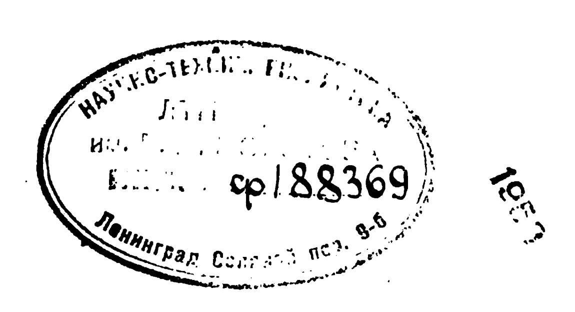
Ochzrki po filosofii marksizma

Очерки

по философіи марксизма.

ФИЛОСОФСКІЙ СБОРНИКЪ





С.-ПЕТЕРБУРГЪ.
1908.



Типографія В. Безобразовъ и Ко. В. О., Больш. пр., 61.

Отъ редакціи.

Статьи настоящаго сборника не связаны единствомъ какой-либо вполнѣ законченной философской «системы».

Читатель увидитъ, что отдѣльные авторы расходятся между собой не только въ оттѣнкахъ интерпретаціи второстепенныхъ вопросовъ, но и въ пониманіи нѣкоторыхъ основныхъ гносеологическихъ проблемъ.

Однако всѣхъ ихъ объединяютъ двѣ основныя точки зрѣнія.

Во-первыхъ. Всѣ они связываютъ свои философскіе взгляды съ соціализмомъ; слѣдовательно, разсматриваютъ соціализмъ, не какъ совокупность «практическихъ реформъ», не имѣющихъ никакого отношенія къ «высшимъ запросамъ человѣческаго духа», а какъ зарожденіе новой соціально-экономической формаціи,—какъ новый *типъ* общественнаго бытія, которому долженъ соотвѣтствовать и новый типъ мышленія.

Въ противовѣсъ *этическому* пониманію соціализма, которое просто „противопоставляетъ" свой моральный постулатъ, свое требованіе абсолютной справедливости стихійнымъ силамъ природы и общества,—авторы думаютъ, что основой соціализма должно быть не абстрактное отрицаніе враждебныхъ ему стихій, а ихъ завоеваніе, не разрушеніе ихъ «злой» мощи въ интересахъ «добра», а обращеніе этой мощи на службу человѣчеству.

Такое пониманіе общественнаго идеала составляетъ характерную черту *научнаго* соціализма или марксизма, сторонниками котораго являются всѣ участники настоящаго сборника.

Методы точной или, такъ называемой, «положительной» науки представляютъ существенный интересъ для марксиста, *какъ таковою*. Все то, что въ этихъ методахъ *дѣйствительно* прогрессивно—т. е. дѣйствительно расширяетъ власть человѣка надъ внѣшней и соціальной природой—все это должно быть усвоено марксизмомъ, должно войти, какъ интегральная часть, въ міросозерцаніе научнаго соціализма.

Отсюда вытекаетъ вторая черта, общая всѣмъ авторамъ сборника,—черта, намѣчающая исходный пунктъ ихъ критики. Эта критика направлена, какъ увидитъ читатель, на два фронта: съ одной стороны—противъ нѣкоторыхъ сторонниковъ научнаго соціализма, пытающихся закрѣпить въ марксистской философіи такія понятія или категоріи, которыя, какъ сказалъ-бы Марксъ, «изъ формъ развитія мысли превратились въ ея оковы»,—другими словами, не расширяютъ сферу человѣческой власти надъ природой и обществомъ, но фиксируютъ ее на ступени, уже достигнутой и превзойденной познаніемъ. Съ другой стороны, наша критика направлена, конечно, противъ *принципіальныхъ* противниковъ научной методологіи, аппеллирующихъ отъ «обанкротившагося» разума къ инымъ, не разумнымъ или—что то же—*сверхразумнымъ* методамъ воздѣйствія на природу и общество.

Хотя авторы и не могутъ, такимъ образомъ, назвать себя сторонниками одной и той же философской системы, тѣмъ не менѣе они отправляются отъ одного общаго пункта и стремятся къ одной общей цѣли.

Мистицизмъ и реализмъ нашего времени.

Философы лишь «объясняли» міръ такъ или иначе; но дѣло въ томъ, чтобы *измѣнять* его.

К. Марксъ.

I. Мистицизмъ матеріалистическій или безсознательный.

Уже самый подзаголовокъ этой первой главы, навѣрное, возбудилъ недоумѣніе читателя. Что такое «матеріалистическій мистицизмъ»? Развѣ матеріализмъ по своей теоретической основѣ не представляетъ полнѣйшей противоположности всякому мистицизму? развѣ онъ не является непримиримымъ врагомъ послѣдняго въ своихъ практическихъ выводахъ?

Вопреки общераспространенному мнѣнію, мнѣ кажется, что это не такъ; мнѣ кажется, что современный мистицизмъ есть не только кризисъ «субъективнаго идеализма», т. е. той философской школы, которая сама называетъ себя этимъ именемъ, но и многихъ другихъ направленій, которыя гордятся своимъ «объективизмомъ», воюютъ съ идеализмомъ, какъ теоретически нелѣпой и практически реакціонной философіей, но, сами того не замѣчая, строятъ свои системы на той же самой почвѣ, какъ идеализмъ, исходятъ изъ тѣхъ же самыхъ фетишей.

Среди этихъ *безсознательно* мистическихъ теченій наибольшій интересъ представляетъ тотъ матеріализмъ par exellence, представителями котораго въ русской литературѣ являются Г. В. Плехановъ и Ортодоксъ.

Г. В. Плехановъ *) исходитъ изъ того положенія, что всякая философія, которая при построеніи картины міра, или такъ называемаго «міросозерцанія», ограничивается данными опыта, неизбѣжно обречена завязнуть въ безысходныхъ противорѣчіяхъ «солипсизма». Въ самомъ дѣлѣ, всѣ данныя опыта—цвѣта, звуки, запахи, формы—все это лишь *мои* ощущенія. Пространство, въ которомъ располагаются эти «данныя», время, въ которомъ онѣ слѣдуютъ однѣ за другими, также не представляютъ объективной реальности, существующей независимо отъ *моего* сознанія. Плехановъ соглашается съ Кантомъ, что пространство и время—формы «моего» созерцанія. Итакъ, если въ мірѣ нѣтъ никакой реальности, находящейся внѣ данныхъ опыта, никакой «вещи въ себѣ», то, очевидно, въ немъ вообще не существуетъ ничего, кромѣ «меня» и моихъ субъективныхъ переживаній. Вселенная разрѣшается въ *мою* субъективную иллюзію. Она возникаетъ съ моимъ рожденіемъ и умираетъ съ моею смертью. При такомъ пониманіи міра нелѣпо искать объективной истины, нельзя и заниматься объ исторіи, совершенно безсмысленно ставить какія-либо задачи, выходящія за предѣлы моего личнаго существованія. Естественно, что Плехановъ ожесточенно борется съ Махомъ, Авенаріусомъ и всѣми вообще философами, не усматривающими въ мірѣ вещей въ себѣ. Если Махъ и Авенаріусъ не приходятъ къ солипсизму, то—по мнѣнію Плеханова—это свидѣтельствуетъ лишь объ ихъ непослѣдовательности. Нѣсколько болѣе удовлетворяетъ Плеханова Кантъ, но и то далеко не вполнѣ. Правда, Кантъ говоритъ о «вещахъ въ себѣ», упоминаетъ даже иногда о ихъ дѣйствіи на наши чувства, но въ то же время рѣшительно утверждаетъ, что о вещахъ въ себѣ мы не можемъ имѣть никакого познанія, что всѣ опредѣленія, формы созерцанія, категоріи, приложимыя къ «явленіямъ», не имѣютъ никакого смысла въ примѣненіи къ вещамъ въ себѣ. Очевидно, въ самомъ дѣлѣ, что при такомъ взглядѣ о «дѣйствіи на насъ» вещей въ себѣ не слѣдовало и заниматься. Кантовская вещь въ себѣ не въ состояніи подвести никакого реальнаго фундамента подъ міръ явленій; въ ней нѣтъ ничего, соотвѣтствующаго конкретнымъ формамъ краскамъ, звукамъ и т. п. нашего опыта, она находится внѣ пространства и времени и не можетъ быть

---

*) При анализѣ философіи Плеханова—Ортодоксъ я буду опираться исключительно на произведенія Плеханова. Правда, Ортодоксъ придала своимъ философскимъ работамъ болѣе законченную и систематическую форму, чѣмъ Плехановъ, философская система котораго изложена главнымъ образомъ въ полемическихъ статьяхъ противъ Конрада Шмидта и примѣчаніяхъ къ книгѣ Энгельса о Л. Фейербахѣ. Тѣмъ не менѣе главою школы по общему убѣжденію является скорѣе Плехановъ, чѣмъ Ортодоксъ.

связана съ «явленіями» причинной зависимостью. Плехановъ дополняетъ и исправляетъ въ этомъ пунктѣ философію Канта. Исходной точкой онъ беретъ тезисъ: *Вещь въ себѣ или матерія есть то, что, дѣйствуя на наши органы чувствъ, вызываетъ въ насъ ощущенія.* Но «дѣйствовать», «вызывать»—это значитъ быть причиной; слѣдовательно категорія причинности примѣнима къ вещамъ въ себѣ. По отношенію къ «формамъ созерцанія»—пространству и времени—Плехановъ уже не обнаруживаетъ такой рѣшительности. Тутъ онъ соглашается съ Кантомъ, что предположеніе о пространствѣ и времени, существующихъ внѣ насъ и независимо отъ насъ, приводитъ къ противорѣчивымъ выводамъ. Поэтому онъ отказывается помѣщать «вещи въ себѣ» въ наше пространство и время и утверждаетъ только, что въ нихъ должно быть «нѣчто, соотвѣтствующее» нашему пространству и времени. Такимъ образомъ, «вещи въ себѣ» познаваемы, хотя и не вполнѣ: онѣ извѣстны намъ въ ихъ проявленіяхъ въ насъ, онѣ имѣютъ «свойство» вызывать въ насъ ощущенія, но кромѣ этого мы ничего о нихъ не знаемъ и знать не можемъ.

Наконецъ, Плехановъ энергично протестуетъ противъ утвержденія, что «матерьялизмъ пытается свести всѣ явленія къ движенію матеріи». Въ противовѣсъ этимъ инсинуаціямъ и въ pendant къ опредѣленію вещей въ себѣ онъ выставляетъ слѣдующій второй тезисъ: «*Ощущеніе и мысль, сознаніе, есть внутреннее состояніе движущейся матеріи*» *).

Такова философская концепція Плеханова,—точнѣе, концепція Канта, матеріалистически исправленная и дополненная Плехановымъ.

Литературные противники Плеханова уже указали рядъ противорѣчій въ его философскихъ построеніяхъ (см., напр., предисловіе къ III т. «Эмпиріомонизма» А. Богданова),—и Плехановъ до сихъ поръ не устранилъ этихъ возраженій ни опроверженіемъ ихъ, ни соотвѣтственнымъ исправленіемъ своей системы. Было бы не трудно увеличить списокъ этихъ противорѣчій. Обратимъ вниманіе хотя бы на второй изъ только что приведенныхъ тезисовъ: «сознаніе есть внутреннее состояніе движущейся матеріи». Двигаться можно только въ пространствѣ, а такъ какъ матерія—она же «вещь въ себѣ»—находится не въ пространствѣ, а въ „чемъ-то, ему соотвѣтствующемъ», то очевидно она не можетъ двигаться, а можетъ лишь совершать «нѣчто, соотвѣтствующее движенію». Аналогичное противорѣчіе—и притомъ имѣющее коренное значеніе для всей системы Плеханова—указалъ Конрадъ Шмидтъ. „Если дѣйствіе закона причинности», писалъ Шмидтъ «при-

*) См. предисловіе къ „Людвигу Фейербаху“ Энгельса. стр. 11.

знается *въ серьезъ* по отношенію къ вещамъ въ себѣ, то ясно, что тогда и *условія*, при которыхъ только и мыслима причинность, именно, пространство, время и матерія (или центры силъ), должны считаться условіями, *относящимися* также къ вещамъ въ себѣ» *).

Если отбросить «матерію» или «центры силъ», которые Шмидтъ, какъ справедливо указалъ Плехановъ, приплелъ тутъ ни къ селу, ни къ городу, то въ остальномъ возраженіе это дѣйствительно является существеннымъ, и неудивительно, что редакція «Neue Zeit», гдѣ была помѣщена статья, признала его важнымъ. Какъ же «опровергаетъ» Шмидта Плехановъ. Онъ пишетъ: «Что пространство и время суть формы сознанія и что, поэтому, первое отличительное свойство ихъ есть *субъективность*, это было извѣстно еще Томасу Гоббсу *и этого не станетъ отрицать теперь ни одинъ матеріалистъ* **). Весь вопросъ въ томъ, соотвѣтствуютъ ли этимъ формамъ сознанія нѣкоторыя формы или отношенія вещей. . . формы и отношенія вещей не могутъ быть таковы, какими они намъ *кажутся*, т. е. какими они являются намъ, будучи «переведены» въ нашей головѣ. Наши представленія о формахъ и отношеніяхъ вещей не болѣе какъ *іероглифы*; но эти іероглифы точно обозначаютъ эти формы и отношенія, и этого достаточно, чтобы мы могли изучить дѣйствія на насъ вещей въ себѣ и въ свою очередь воздѣйствовать на нихъ» ***).

Въ томъ то и несчастіе, что «іероглифовъ» тутъ совершенно не достаточно, и какъ разъ на это указываетъ Шмидтъ. Въ самомъ дѣлѣ, что такое «причина»? Рѣшительно во всѣхъ опредѣленіяхъ причинной зависимости—начиная отъ самыхъ метафизическихъ и кончая самыми позитивными и скептическими—имѣется одинъ общій моментъ, безъ котораго самое понятіе причинной зависимости совершенно не мыслимо, а именно: причина всегда предшествуетъ слѣдствію. Но предшествовать данному факту можно только во времени, и именно *въ томъ*

---

*) «Критика нашихъ критиковъ» стр. 232.

**) Это подчеркнутое мною заявленіе нѣсколько смѣло. Такіе матеріалисты въ настоящее время всетаки встрѣчаются. Такъ напр., одинъ изъ нихъ пишетъ: «Такъ же сильно противорѣчитъ онъ (Кантъ) себѣ и въ вопросѣ о времени. *Вещи въ себѣ могутъ дѣйствовать на насъ очевидно только во времени, а между тѣмъ Кантъ считаетъ время лишь субъективной формой нашего созерцанія*». Матеріалистъ, котораго мы здѣсь цитируемъ, есть тотъ же Г. В. Плехановъ. («Крит. наш. кр.» стр. 172). Но такъ какъ приведенную фразу есть нѣкоторая возможность истолковать въ смыслѣ строго объективнаго анализа противорѣчій у Канта, и такъ какъ статья, на которую я опираюсь въ текстѣ, болѣе поздняго происхожденія, слѣдовательно отражаетъ философскую систему Плеханова въ болѣе зрѣломъ видѣ, то я считаю возможнымъ игнорировать это мѣсто.

***) «Критика наш. кр.» стр. 233, 234.

самомъ времени, въ какомъ совершается этотъ фактъ. Ясно, что воздѣйствіе вещи въ себѣ на наши органы чувствъ, разъ оно принимается «въ серьезъ» за причинное, можетъ имѣть мѣсто только въ *нашемъ* времени, составляющемъ по Канту-Плеханову «форму нашего созерцанія». Если же наше время есть лишь іероглифъ «чего-то», въ чемъ существуютъ вещи въ себѣ, то вещи не могутъ быть дѣйствительной, реальной причиной нашихъ ощущеній, а въ лучшемъ случаѣ окажутся лишь, такъ сказать, «обратнымъ іероглифомъ» этой причины. Очевидно, на іероглифахъ тутъ далеко не уѣдешь.

«Но, возражаетъ Плехановъ, «я сказалъ и доказалъ, что, если мы не признаемъ дѣйствія на насъ (*по закону причинности*) вещей въ себѣ, то мы необходимо приходимъ къ субъективному идеализму» *), а субъективный идеализмъ необходимо приходитъ къ солипсизму, т. е. къ нелѣпости.—Это очень печально, конечно, но отнюдь не свидѣтельствуетъ въ пользу «іероглифической причинности». Вѣдь когда мы хотѣли укрыться отъ солипсизма подъ гостепріимную сѣнь вещей въ себѣ, мы разсчитывали найти здѣсь убѣжище, свободное отъ противорѣчій, а въ результатѣ изъ лапъ одного противорѣчія попали въ объятія другого. Абсурдъ—не аргументъ, даже когда онъ направленъ противъ другого абсурда.

Но забудемъ о противорѣчіяхъ, имманентныхъ іероглифическому матеріализму Плеханова. Допустимъ, что матеріализмъ этотъ представляетъ дѣйствительно стройное цѣлое, и посмотримъ, насколько онъ даже при этой предпосылкѣ способенъ спасти насъ отъ мрачной пучины солипсизма.

Плехановъ не жалѣетъ красокъ для описанія ужасовъ солипсизма Прежде всего мы рискуемъ погибнуть отъ «угрызеній совѣсти», такъ какъ, становясь солипсистами, принимаемъ на себя отвѣтственность за всѣ совершающіяся въ мірѣ глупости. «Вотъ убѣдительный примѣръ», пишетъ Плехановъ: «Если бы не существовало г. Конрада Шмидта, *какъ вещи въ себѣ*, если бы онъ былъ только явленіемъ, т. е. представленіемъ, существующимъ лишь въ моемъ сознаніи, то я никогда не простилъ бы себѣ, что мое сознаніе породило доктора, столь неловкаго въ дѣлѣ философскаго мышленія. Но если моему представленію соотвѣтствуетъ дѣйствительный г. Конрадъ Шмидтъ, то я не отвѣчаю за его логическіе промахи, моя совѣсть спокойна, а это очень значитъ въ нашей юдоли плача» **).

Признаюсь, для меня не совсѣмъ ясно, какимъ образомъ «вещь въ себѣ» можетъ гарантировать спокойствіе совѣсти Плеханова. Ка-

*) «Критика н. кр.», стр. 232.
**) «Критика н. кр.», стр. 199, 200.

кая разница между мышленіемъ Плеханова и мышленіемъ Шмидта sub specie вещей въ себѣ? Мысль Плеханова есть «нѣчто», исходящее отъ вещей въ себѣ и преобразованное Плехановымъ сообразно природѣ его органовъ чувствъ. Мысль Шмидта, *воспринятая* Плехановымъ, есть точно такое же «нѣчто an sich», преобразованное Плехановымъ точно такимъ же образомъ, но лишь съ тою разницею, что предварительно это нѣчто претерпѣло преобразованіе, соотвѣтствующее воспринимающему аппарату Шмидта. Воспринимающій аппаратъ Плеханова устроенъ хорошо, воспринимающій аппаратъ Шмидта—плохо. Но такъ какъ это устройство зависитъ, очевидно, не отъ произвола Плеханова или Шмидта, а опять таки отъ «вещей въ себѣ», то Плехановъ въ такой же мѣрѣ отвѣтственен или неотвѣтственен за плохое устройство Шмидтовскаго аппарата, какъ за хорошее устройство своего собственнаго.— Положеніе ничуть не лучше «солипсическаго».

Но отвѣтственность за міръ,—это еще не самая плохая черта солипсизма. Вѣдь въ мірѣ, кромѣ Шмидта, имѣются еще и Марксъ, и Гегель и много другихъ великихъ людей, передъ которыми совершенно меркнутъ Шмидты. И едва ли бы совѣсть особенно мучила Плеханова, если бы ему пришлось принять на себя отвѣтственность за вселенную, какъ за порожденія своего сознанія. Вѣдь въ исторіи религій не нашлось пока ни одного бога, который бы считалъ ниже своего достоинства взять на себя роль творца міра.

Главная бѣда, конечно, не въ отвѣтственности. Признаніе другихъ людей *только* моими представленіями чревато гораздо болѣе крупными неудобствами: оно уничтожаетъ, напр., всякій смыслъ общественной дѣятельности. И остается только удивляться, какимъ образомъ могутъ вообще существовать субъективные идеалисты. Судьба ихъ представляется настолько безотрадной, что невольно возникаетъ сомнѣніе: да полно, вѣрно ли, что всякій идеализмъ есть солипсизмъ? Исключается ли признаніемъ явленій «моими» представленіями самая *возможность* другихъ «я»? Вѣдь, если явленія даны въ опытѣ, какъ мои представленія, то на ряду съ ними дано, очевидно, и само представляющее ихъ «я». У Канта—по крайней мѣрѣ въ «Критикѣ чистаго разума»—это «я» не имѣетъ самостоятельнаго бытія и существуетъ только, какъ единство сознанія. Но многіе представители субъективнаго идеализма идутъ дальше. Для нихъ «я» есть *реальный* носитель феноменовъ, нѣкоторое абсолютно-устойчивое бытіе, всегда себѣ равное, но въ то же время причастное ко всѣмъ измѣненіямъ сознанія, накладывающее на каждое изъ нихъ свою руку, печать своей собственности: «мое».

Очевидно это «я» существуетъ не какъ представленіе, ибо въ

противномъ случаѣ пришлось бы предположить другое «я», представляющее его и т. д. до безконечности. Далѣе, такъ какъ пространство и время только формы, въ которыхъ я созерцаю мои явленія, то самый авторъ созерцанія, самое мое «я» должно существовать внѣ пространства и времени; т. е. «я» есть «вещь въ себѣ», отличная отъ вещей, дѣйствующихъ на мои органы чувствъ, только тѣмъ, что она дана мнѣ не въ проявленіяхъ, а прямо и непосредственно, какъ таковая.

Должны ли мы непремѣнно мыслить это «я», эту имманентную намъ «вещь въ себѣ», какъ единственную въ мірѣ? Ничуть не бывало. Не впадая ни въ какое логическое противорѣчіе, я могу говорить о безчисленномъ множествѣ другихъ «я», существующихъ въ сферѣ «вещей въ себѣ» на ряду со мной, создающихъ каждое такой же, какъ и у меня міръ представленій, въ такомъ же, какъ и мое, пространствѣ времени. Невозможно конкретно *представить* себѣ совокупность такихъ міровъ-монадъ,—но, конечно, это ничуть не труднѣе, чѣмъ представить вещь въ себѣ, дѣйствующую «извнѣ» на мои органы чувствъ.

Итакъ, субъективный идеализмъ отнюдь не приводитъ къ *отрицанію* другихъ «я», а только объявляетъ существованіе ихъ *недоказуемымъ*. Отрицаетъ онъ лишь одно, а именно, что данный эмпирическій міръ, какъ міръ «моихъ» представленій, можетъ существовать для другихъ совершенно такъ же, какъ онъ существуетъ для меня. Другой не можетъ видѣть того самаго дерева, которое вижу «я», и если онъ описываетъ свои впечатлѣнія совершенно такъ же, какъ описалъ бы ихъ «я», находясь на его мѣстѣ, то это значитъ, что онъ въ «своемъ» мірѣ созерцаетъ предметы совершенно *параллельные* предметамъ «моего» міра.

Представляетъ ли въ этомъ отношеніи какое-нибудь преимущество Плехановскій «матеріализмъ»?

Увы, никакого! Статьи Конрада Шмидта Плеханову, какъ и любому идеалисту, даны, какъ его представленіе. «Матеріализмъ» указываетъ лишь на существованіе въ области вещей въ себѣ «чего-то», соотвѣтствующаго этому представленію Плехановскаго «я». Что это «что-то» есть «я» Конрада Шмидта, мыслящее, чувствующее, представляющее, подобно Плехановскому «я»,—объ этомъ «вещи, дѣйствующія на органы чувствъ Плеханова» не разсказываютъ ему ни слова. Для Плеханова реальное бытіе Конрада Шмидта, какъ таковаго,— такая же недоказуемая гипотеза, какъ и для любого идеалиста.

Любопытно, что и путь, которымъ онъ приходитъ къ этой гипотезѣ, совершенно тотъ же, что у субъективныхъ идеалистовъ. Въ цитированной выше выдержкѣ Плехановъ утверждаетъ, что избавить отъ терзаній солипсизма его можетъ только допущеніе, что г. Конрадъ

Шмидтъ есть «вещь въ себѣ». До сихъ поръ мы слышали только о вещахъ въ себѣ, которыя находятся *внѣ насъ* и дѣйствуютъ на наши органы чувствъ. Теперь оказывается, что и мы сами, т. е. наши «я» — вещи въ себѣ. Правда, дѣло идетъ только о «г. Конрадѣ Шмидтѣ», но нѣтъ никакихъ основаній думать, что, отводя Шмидтовскому «я» мѣстечко въ области вещей въ себѣ, Плехановъ лишаетъ этой чести свое собственное «я». Очевидно, наоборотъ, онъ только потому и могъ построить такое допущеніе, что уже заранѣе разсматривалъ свое «я», какъ вещь въ себѣ,—иначе у него бы не могло даже зародиться гипотезы о бытіи an sich «я» Конрада Шмидта. Не можетъ, слѣдовательно, подлежать никакому сомнѣнію, что въ концепціи Плеханова совершенно такъ же, какъ въ концепціи субъективнаго идеализма, «я» мыслится, не какъ одно изъ явленій, не какъ совокупность явленій, не какъ связь между явленіями,—а какъ реальный носитель явленій, какъ вещь въ себѣ.

Только теперь мы получаемъ возможность, не впадая въ плоское противорѣчіе, присоединить къ первому матеріалистическому тезису Плеханова (о вещахъ, воздѣйствующихъ на насъ извнѣ) его второй тезисъ, гласящій: «сознаніе есть внутреннее состояніе матеріи» (т. е. вещи въ себѣ). Безъ признанія «я» самостоятельной вещью въ себѣ отъ такого соединенія получилась бы явная нелѣпость. Вышло бы, что вещь въ себѣ, дѣйствуя на наши органы чувствъ, вызываетъ *въ насъ* ощущенія, которыя въ то же время являются *ея собственнымъ внутреннимъ* состояніемъ. Очевидно, ощущенія являются внутреннимъ состояніемъ не той вещи въ себѣ, которая ихъ извнѣ вызываетъ, а какой-то другой,—именно той, въ которой эти ощущенія вызываются, т. е. нашего «я». Да и независимо отъ этого сопоставленія ясно, что ощущенія не могутъ быть *внутреннимъ* состояніемъ безличной вещи въ себѣ. Вѣдь, мы знаемъ, что ощущенія могутъ существовать лишь въ пространствѣ, составляющемъ субъективную форму созерцанія нѣкоего «я»,—между тѣмъ вещь въ себѣ,—поскольку она сама не есть «я» и, слѣдовательно, не создаетъ своего собственнаго пространства—всегда находится *внѣ* пространства, принадлежащаго каждому данному «я».

Какъ мы видимъ, матерія Плеханова оказала намъ пока весьма сомнительныя услуги въ борьбѣ съ субъективнымъ идеализмомъ. Въ вопросѣ о множественности индивидуумовъ она не подвинула насъ ни на шагъ дальше идеалистической «монадологіи». И съ Плехановской концепціей совершенно несовмѣстима мысль, что другія «я» познаютъ предметы «моего» эмпирическаго міра такъ же, какъ познаю ихъ «я»; и у Плеханова каждое «я» оказалось самостоятельной «вещью въ себѣ»,

таскающей за собой «свой» міръ представленій въ «своемъ» пространствѣ и времени.

Намъ остается теперь подъ руководствомъ нашего вѣрнаго vademecum спуститься въ послѣднюю и самую ужасную сферу солипсистскаго ада,—въ ту сферу, гдѣ, по увѣренію Плеханова, каждому субъективному идеализму грозитъ необходимость представлять себѣ міръ въ формахъ созерцанія ихтіозавровъ и археоптериксовъ. «Перенесемся мысленно», пишетъ онъ, «въ ту эпоху, когда на землѣ существовали только весьма отдаленные предки человѣка,—напримѣръ, во вторичную эпоху. Спрашивается, какъ обстояло *тогда* дѣло съ пространствомъ, временемъ и причинностью? *Чьими* субъективными формами были они въ то время? Субъективными формами ихтіозавровъ? И *чей разсудокъ* диктовалъ *тогда* свои законы природѣ? Разсудокъ археоптерикса? На эти вопросы философія Канта *не можетъ дать отвѣта*. И она должна быть отвергнута, какъ совершенно несогласная съ современной наукой *). Но даетъ ли искомый отвѣтъ Плехановская вещь въ себѣ? Вспомнимъ, что и по Плеханову о вещахъ, какъ они суть въ себѣ, мы не можемъ имѣть никакого представленія,—мы знаемъ только ихъ *проявленія*, только результаты ихъ дѣйствія на наши *органы чувствъ*. «Помимо этого дѣйствія онѣ никакого вида не имѣютъ» **). Какіе же «органы чувствъ» существовали въ эпоху ихтіозавровъ? Очевидно, лишь органы чувствъ ихтіозавровъ и имъ подобныхъ. Лишь представленія ихтіозавровъ были тогда дѣйствительными, реальными проявленіями вещей въ себѣ. Слѣдовательно, и по Плеханову палеонтологъ, если онъ хочетъ оставаться на «реальной» почвѣ, долженъ писать исторію вторичной эпохи въ формахъ созерцанія ихтіозавровъ. И тутъ, слѣдовательно, ни шагу впередъ по сравненію съ «солипсизмомъ».

Выше я уже говорилъ, что Плехановская философія въ виду ея внутренней противорѣчивости не могла бы быть принята даже въ томъ случаѣ, если бы она дѣйствительно устраняла противорѣчія субъективнаго идеализма. Теперь мы видимъ, что даже этой роли она не выполняетъ. Она не устраняетъ ни одного противорѣчія субъективнаго идеализма, а только присоединяетъ къ нимъ новыя, своего собственнаго изобрѣтенія.

Но, скажутъ мнѣ, философія Плеханова имѣетъ все же здоровые реалистическіе элементы. Она совершенно исключаетъ возможность утверждать, что идеи господствуютъ надъ природой, совершенно исключаетъ всякую религіозную интерпретацію вещей въ себѣ. Такъ ли это?

*) «Л. Фейербахъ», стр. 117.

**) «Л. Фейербахъ», стр. 112.

Выставляя преимущество своей «вещи въ себѣ» по сравненію съ Кантовской, Плехановъ указываетъ на то, что у Канта вещь въ себѣ получилась путемъ абстрагированія отъ всѣхъ конкретныхъ свойствъ явленій; слѣдовательно, Кантовская вещь въ себѣ есть идея и притомъ совершенно пустая, безсодержательная въ своей универсальной абстрактности, caput mortuum абстракціи, какъ выражается Гегель. Это совершенно вѣрно. Но какъ же избѣгаетъ этого несчастія Плехановъ? Отвлекается ли онъ лишь отъ нѣкоторыхъ свойствъ чувственныхъ вещей-представленій, какъ субъективныхъ, объявляя остальную часть ихъ объективными — присущими не только нашему представленію, но и „вещамъ въ себѣ?“ Такой путь, дѣйствительно дающій нѣкоторую «реальную» опору мірозданію, избралъ, напр., Локкъ, отличавшій «первичныя *реальныя* качества, отъ «вторичныхъ» *субъективныхъ*, на той же точкѣ зрѣнія стояли многіе матеріалисты. Нѣтъ, Плехановъ соглашается съ Кантомъ, что субъективны всѣ формы и все содержаніе эмпирическаго міра. Созидая понятіе «вещи въ себѣ», онъ совершенно такъ же, какъ и Кантъ, вынужденъ отвлекаться мысленно отъ *всѣхъ* конкретныхъ, чувственно воспринимаемыхъ свойствъ. Онъ только не доводитъ этой операціи до конца, до *полнаго* уничтоженія чувственныхъ качествъ въ «мертвой» абстракціи. Онъ пытается схватить въ понятіи самый процессъ этого абстрагированія. Чувственно-воспринимаемыя свойства вещей уже исчезаютъ изъ его сознанія, уже не различаются ясно ни звуки, ни цвѣта, ни запахи, но они еще не угасли окончательно, еще остается какой то ихъ слѣдъ, «что то соотвѣтствующее» качествамъ вещей. И вотъ это «что то соотвѣтствующее», эту попытку фиксировать чувственный міръ въ моментъ его умиранія въ процессѣ отвлеченія Плехановъ выставляетъ, какъ надежную опору реальности внѣшняго міра.

Живые образы и краски конкретныхъ «явленій» представляются Плеханову субъективными, призрачными, только тѣнью дѣйствительныхъ вещей. И онъ выдвигаетъ тѣнь этой тѣни, призракъ призрака, какъ подлинную реальность, какъ вещь въ себѣ, долженствующую упрочить бытіе видимаго міра. Что лучше, мертвая или умирающая идея, caput mortuum или caput moriturum абстракціи, я не берусь судить. Во всякомъ случаѣ, Плехановская вещь въ себѣ такая же *отвлеченная идея*, какъ и Кантовская; и въ томъ, и въ другомъ міропониманіи надъ природой властвуетъ идея.

Не лучше обстоитъ это и съ яко-бы антирелигіознымъ характеромъ этой идеи.

Основной признакъ всякаго божества — это его способность внушать *мистическое* чувство, т. е. чувство тайны, соединенное съ чув-

ствомъ зависимости отъ этой тайны и чувствомъ преклоненія передъ ней. Для этого необходимо, чтобы обоготворенная идея была безконечно выше обоготворяющаго «я», и притомъ загадочна, недоступна для познанія послѣдняго. Но абсолютная недоступность божества для моего познанія означало бы полную оторванность его отъ меня; при этомъ не мыслимо было бы ни чувство преклоненія, ни чувство зависимости. Необходимо, слѣдовательно, чтобы божество *отчасти* было познаваемо, чтобы мнѣ извѣстны были его «проявленія» въ «моемъ» эмпирическомъ мірѣ, и чтобы отъ этихъ проявленій божества зависѣла вся моя судьба.

Удовлетворяетъ ли построеніе Плеханова этимъ основнымъ требованіямъ религіознаго творчества? Несомнѣнно. И въ наличности мистическаго чувства въ міросозерцаніи Плеханова нѣтъ недостатка. Мы знаемъ, что малѣйшее сомнѣніе въ реальности Матеріи повергаетъ Плеханова въ самое отчаянное состояніе: всѣ цѣли нашей жизни становятся для него ненужными и безсмысленными, весь окружающій міръ пріобрѣтаетъ призрачный и зловѣщій характеръ, исторія исчезаетъ, познаніе дѣлается невозможнымъ. Такое состояніе полнѣйшей дезоріентировки въ мірѣ для нерелигіознаго человѣка возможно только въ томъ случаѣ, если онъ внезапно убѣдится въ полнѣйшей практической непригодности всѣхъ извѣстныхъ ему методовъ познанія. Но Св. Матерія не методъ или орудіе познанія; въ процессѣ познанія мы никогда не выходимъ за предѣлы міра «нашихъ» явленій: явленія мы комбинируемъ и разлагаемъ, — исходя изъ явленій, воздвигаемъ систему понятій, — по даннымъ явленіямъ угадываемъ будущія и т. п. Матерія нигдѣ и никогда не можетъ встрѣтиться намъ въ опытѣ; она только *сопровождаетъ* процессъ нашего опыта, какъ трансцендентная идея. Изъ потусторонняго міра вещей въ себѣ она благословляетъ наши эмпирическія усилія, гарантируетъ намъ, что *этотъ* міръ не есть только порожденіе нашей жалкой субъективной фантазіи, что «по ту сторону» — въ сферѣ истиннаго бытія—каждому нашему переживанію «соотвѣтствуетъ» нѣчто дѣйствительное, реальное. Очевидно, мы имѣемъ дѣло не съ потребностями познанія самого по себѣ, а съ *религіозной вѣрой*, постулируемой, какъ опора всякаго познанія и всякой вообще человѣческой дѣятельности.

Никоимъ образомъ нельзя поэтому согласиться съ Плехановымъ, что его философія—въ отличіе отъ спинозизма—не считаетъ субстанціи богомъ. Плехановъ не хочетъ только употреблять слово «богъ». Правда, Плехановская вещь въ себѣ не допускаетъ *молитвы* въ смыслѣ просьбъ о милостяхъ, наградахъ и т. п., ибо она дѣйствуетъ строго законосообразно. Но развѣ Богъ Спинозы не есть сама законо-

сообразность? Философія Плеханова противоположна не религіи вообще, а лишь тѣмъ религіознымъ ученіямъ, которыя признаютъ «чудо», какъ проявленіе божественнаго произвола. Однако и самое чудо не всегда мыслится, какъ абсолютный произволъ, какъ простое нарушеніе Богомъ законосообразности явленій. Напримѣръ, въ картезіанской системѣ чудо допускается только въ одномъ, строго опредѣленномъ пунктѣ міроздаиія— тамъ, гдѣ мыслящая субстанція воздѣйствуетъ на протяженную, или наоборотъ (Гелинксъ, Мальбраншъ). Картезіанское чудо не разрушаетъ законосообразность природы, а наоборотъ «обосновываетъ» самую ея возможность. И въ этомъ смыслѣ Плехановская система всецѣло покоится на чудѣ. Внѣпространственная и внѣвременная вещь въ себѣ совершаетъ явное чудо, когда она, преодолѣвая законы логики, «причинно» воздѣйствуетъ на наши органы чувствъ. Между тѣмъ у Плеханова, совершенно такъ же, какъ у Картезіанцевъ, именно это чудо *обосновываетъ* реальность и законосообразность чувственнаго міра.

Плехановъ и самъ признаетъ, что въ основѣ его міросозерцанія лежитъ не фактъ опыта и не выводъ изъ опыта, а религіозная предпосылка всякаго опыта, метафизическое «salto vitale». На стр. 119—120 его примѣчаній къ «Л. Фейербаху» мы читаемъ: «Человѣкъ долженъ дѣйствовать, умозаключать и вѣрить въ существованіе внѣшняго міра, говорилъ Юмъ. Намъ, матеріалистамъ, остается прибавить, что такая «вѣра» составляетъ необходимое *предварительное условіе* (курсивъ мой. Б.) мышленія критическаго въ лучшемъ смыслѣ этого слова, что она есть неизбѣжное *salto vitale* философіи». Правда, слово «вѣра» поставлено здѣсь въ кавычки, повидимому, ироническія. Но если бы я имѣлъ такую же склонность къ беллетристическимъ иллюстраціямъ своихъ мыслей, какъ Г. В. Плехановъ, я непремѣнно напомнилъ бы ему слова Гоголевскаго городничаго: «Чему смѣетесь? Надъ собой смѣетесь!»

Противопоставлять Плехановскій «матеріализмъ» мистицизму можно только по недоразумѣнію; это лишь одна изъ формъ мистицизма. Плехановъ борется не противъ боговъ вообще, а противъ ложныхъ боговъ во славу Бога истиннаго.

Характерная особенность этого мистицизма—его безсознательность, его упорное нежеланіе познать свою собственную природу. Это упорство объясняется тѣмъ, что Плехановскій матеріализмъ—послѣдній отголосокъ міросозерцанія, которое когда то было дѣйствительно чуждо мистицизма, было мощнымъ орудіемъ познавательнаго творчества. Матерія была тогда не продуктомъ религіознаго salto vitale философіи, а конкретной реальностью эмпирическаго міра и въ то же время методомъ научнаго изслѣдованія. При современномъ состояніи познанія

такое совмѣстительство не мыслимо, о чемъ я еще буду говорить подробнѣе. Матерія — какъ опора реальности міра — изъ живой истины превратилась въ трупъ былой истины. Трупъ можно или похоронить съ миромъ, почтивъ вставаніемъ заслуги почившаго, или консервировать его въ качествѣ чудотворныхъ мощей. Плехановъ избралъ послѣдній путь.

Перейдемъ теперь отъ этого мистицизма «въ себѣ» къ мистицизму «для себя», *сознательному* мистицизму.

II. Мистицизмъ идеалистическій или сознательный.

Въ Россіи наиболѣе бьющимъ въ глаза, наиболѣе моднымъ изъ мистическихъ теченій является въ настоящее время, такъ называемый «мистическій анархизмъ». Характеризовать его въ цѣломъ довольно затруднительно. Прежде всего мистическіе анархисты раздѣляются, какъ извѣстно, на мистиковъ и мистификаторовъ. Послѣдніе въ свою очередь дѣлятся на людей, старающихся одурачить другихъ, и людей, мистифицирующихъ самихъ себя, облекающихъ въ модную терминологію совершенно не вяжущіеся съ нею взгляды. Такъ, напр., во второй книгѣ «Факеловъ» I. Давыдовъ съ полной серьезностью пропагандируетъ въ терминахъ мистическаго анархизма («богоборчество», «непріятіе міра и т. п.) идеи «великаго кенигсбергскаго философа» т. е. Канта, въ которомъ настоящіе мистическіе анархисты видятъ одного изъ непримиримѣйшихъ своихъ враговъ. Правовѣрный неокантіанецъ мистифицируетъ самъ себя.

Самымъ надежнымъ было бы, повидимому, взять ученіе мистическаго анархизма въ изложеніи наиболѣе виднаго его представителя, каковымъ несомнѣнно является Вячеславъ Ивановъ. Но и отъ этого приходится отказаться. Дѣло въ томъ, что Вячеславъ Ивановъ далеко не укладывается въ рамки того специфическаго настроенія, которое съ легкой руки Г. Чулкова получило наименованіе «мистическаго анархизма». За причудливой миѳологической символикой его образнаго языка, за неожиданными скачками и обрывами его всегда нѣсколько кокетничающей и заигрывающей съ читателемъ мысли, скрывается зачастую весьма реалистическое содержаніе, не имѣющее никакого

отношенія къ анархической мистикѣ. Иной юный адептъ изъ «кружка молодыхъ» съ трепетомъ читаетъ о «правомъ и неправомъ богоборчествѣ», объ истинной творческой волѣ, которая «получается только черезъ среду личнаго безволія»,—и уже чувствуетъ себя у самой грани «послѣдняго» религіознаго откровенія. Еще маленькое усиліе мысли, еще маленькое напряженіе воли,—и откроется путь въ область столь жадно чаемаго «религіознаго дѣйствія», творящаго «преображенный» міръ. Между тѣмъ, сквозь эту игриво-мистическую діалектику словъ просвѣчиваютъ довольно здравыя мысли о психологической природѣ всякаго вообще человѣческаго творчества,—не только религіознаго или поэтическаго, но и самого «позитивнаго», напр., научнаго или промышленно-техническаго.

Въ наиболѣе чистомъ и, такъ сказать, оголенномъ видѣ основная психологическая тенденція мистическаго анархизма выразилась на мой взглядъ въ статьѣ г. Мейера «Бакунинъ и Марксъ» *). Этой статьей я и воспользуюсь для характеристики направленія.

Выше я уже упомянулъ, что мистическій анархизмъ безусловно враждебенъ кантіанству. Если кантовское «я» пугается чувственнаго міра «своихъ» представленій, какъ чего то весьма ненадежнаго, случайнаго, субъективнаго, если оно стремится какъ можно скорѣе найти незыблемую опору въ области «объективныхъ» законовъ познанія и повеленія,—то анархо-мистическому «я» міръ явленій кажется, наоборотъ, слишкомъ объективнымъ, гнетущимъ и ужаснымъ именно въ силу «общезначимости», въ силу безусловной необходимости своихъ законовъ. Кантовское «я» насквозь абстрактно: это носитель неизмѣнныхъ общезначимыхъ нормъ міра — общезначимыхъ не только для всѣхъ людей, но и для всякаго вообще разумнаго существа; обосновать объективность познанія и морали, — въ этомъ все его назначеніе, въ этомъ его высшая гордость. Анархо-мистическое «я»—прямой антиподъ кантовскому: оно хочетъ быть конкретной личностью, единичнымъ и неповторяемымъ, и именно въ утвержденіи своей единичности, слѣдовательно, въ борьбѣ со всѣмъ объективнымъ, нормативнымъ, общимъ видитъ свое революціонное призваніе. «Личность находитъ въ себѣ непримиримаго бунтовщика, поднимающаго знамя возстанія противъ внѣшней для нея закономѣрности жизни» **). И этотъ бунтъ противъ закономѣрности не есть простое отрицаніе, равносильное физическому устраненію отъ міра, погруженію въ буддійскую нирвану. Отрицаніе должно быть дѣйственнымъ, должно вылиться въ практическую борьбу съ міромъ: «я чувствуетъ себя творцомъ»***); оно не довольствуется отрицательной сво-

*) «Факелы», книга II.
**) «Факелы», кн. II, стр. 99.
***) «Факелы», кн. II, стр. 99.

бодой отъ гнета, оно требуетъ свободы положительной, свободы создавать абсолютно новое, а не только «комбинировать данныя или выбирать среди «возможностей». Оно творитъ новые элементы жизни» *). Жизнедѣятельность анархо-мистическаго «я» есть непрерывное и, такъ сказать, «принципіальное" разрушеніе. Его движущая сила—«жизненная и творческая *страсть* отрицанія». **) Всѣ бывшія до сихъ поръ революціи разрушали существующіе законы лишь для того, чтобы создать на ихъ мѣсто новыя, лучшія, болѣе «разумныя» нормы общежитія. Даже анархисты не идутъ дальше разрушенія юридическихъ, внѣшне-принудительныхъ нормъ и противопоставляютъ имъ только свободную федерацію индивидуумовъ. Анархо-мистикъ не можетъ помириться съ такой половинчатостью. Свободныя отъ внѣшняго принужденія нормы такъ же враждебны ему, какъ и правовыя, быть можетъ, онѣ даже хуже: свободная само-дисциплина еще сильнѣе, еще безнадежнѣе закабаляетъ творческое я, чѣмъ дисциплина, навязанная извнѣ грубымъ насиліемъ. Поэтому девизъ мистическаго анархизма—«непрерывная революція»; *непрерывная* не въ томъ смыслѣ, какъ это понимаютъ нѣкоторые политическіе революціонеры, т. е. «вплоть до установленія идеальнаго строя»,—нѣтъ, непрерывная въ абсолютномъ смыслѣ, вѣчная, никогда ни на чемъ не останавливающаяся. Ея цѣль уничтожить самый фактъ нормировки, и притомъ не только въ обществѣ, но и въ природѣ. Необходимость въ природѣ должна быть разрушена творческимъ подвигомъ «я»; «конечная цѣль» перманентной революціи мистическаго анархизма—универсальное «чудо», «преображеніе» природы изъ необходимо-закономѣрной въ свободную и беззаконную.

Какъ видимъ, мистики разсматриваемой школы не даромъ называютъ себя анархистами. «Революція его permanence вплоть до чудеснаго преображенія міра",—это дѣйствительно звучитъ гордо. Г. Мейеръ имѣетъ полное право утверждать, что мистическій анархизмъ впервые открылъ вполнѣ непримиримую философію революціи. И какимъ жалкимъ оппортунизмомъ по сравненію съ этимъ отрицаніемъ quand même оказывается, напр., «діалектическая» революціонность Маркса и Энгельса: они отрицаютъ норму лишь тогда, когда она потеряла свой историческій смыслъ; но вѣдь, именно, такъ отрицаетъ свои нормы и сама природа, послушнымъ рабомъ которой является діалектическій революціонеръ. Отъ такого отрицанія остается, по выраженію г. Мейера, лишь та «весьма простая и *скучная* (курсивъ мой. Б.) діалектическая истина, что все въ свое время теряетъ смыслъ на сей бренной землѣ и должно погибнуть.» *) Не такъ отрицаетъ марксъ г. Мейеръ, онъ

*) «Факелы, кн. II, стр. 92.

**) «Факелы», кн. II, стр. 118.

отрицаетъ ихъ тогда, когда онѣ еще имѣютъ «смыслъ», и тѣмъ сильнѣе, чѣмъ больше смысла онѣ имѣютъ, чѣмъ онѣ разумнѣе; онъ отрицаетъ самый разумъ, самый принципъ нормировки, какъ таковой. Если, напр., г. Мейеръ видитъ, какъ городовой бьетъ обывателя, онъ возмущается,— но конечно не тѣмъ, что обыватель страдаетъ, и не тѣмъ, что нарушено *данное* право обывателя,—это было бы пошлое и вульгарное, «безконечно скучное» отрицаніе. Г. Мейера выводитъ изъ себя та проклятая закономѣрность, съ которой совершается процессъ избіенія: каждый разъ, когда городовой спускаетъ свой кулакъ на физіономію обывателя, на этой послѣдней съ желѣзной необходимостью естественнаго закона появляется кроваво-красное пятно. Этого то и не можетъ вынести революціонное «я» г. Мейера. Вотъ, если бы послѣ перваго удара возникъ синякъ, послѣ второго удара изъ щеки обывателя выросла роза, а послѣ третьяго си-бемоль,—тогда, и только тогда, мятежный духъ г. Мейера былъ бы удовлетворенъ. Тогда, и только тогда, была бы побѣждена скучная закономѣрность природы, и преображенный чудомъ міръ предсталъ бы во всемъ обаяніи своей свободной беззаконности. Ничто въ этомъ мірѣ не радуетъ сердце г. Мейера. Вотъ, напр., въ облакахъ паритъ орелъ. Съ одной стороны, г. Мейеръ и не прочь бы полюбоваться гордыми взмахами его крыльевъ—этимъ символомъ мощныхъ творческихъ порывовъ его собственнаго «я» — но проклятый орелъ летаетъ по законамъ природы. Ахъ, если бы онъ леталъ беззаконно.

Не трудно замѣтить, что анархо-мистическое отрицаніе — при всей его архи-революціонности — совершенно абстрактно. Вездѣ, гдѣ кантовское «я» утверждаетъ, анархо-мистическое отрицаетъ, гдѣ первое говоритъ «да», второе кричитъ «нѣтъ»... et voilà tout. Анархо-мистическое «я» также отвлеченно, вообще, универсально, какъ и «я» кантовское. Очевидно, въ самомъ дѣлѣ, что правило «отрицай всякіе законы» есть тоже «законъ», такая же «общезначимая» норма поведенія, какъ и кантовскій императивъ. «Я» Канта, взятое со знакомъ минусъ, = «я» мистическаго анархизма. Ничего специфическаго, ничего неповторяемаго и единственнаго, ничего творческаго въ этомъ «я» нѣтъ. Дѣйствительно неповторяемымъ въ «я» можетъ быть только какая нибудь *конкретная* задача, отличающая это «я» отъ всѣхъ другихъ людей. Такая задача есть всегда «новая комбинація данныхъ элементовъ», а ни въ коемъ случаѣ не открытіе «новыхъ элементовъ». Что значитъ поставить своей задачей «творчество новыхъ элементовъ жизни», о которомъ съ такимъ паѳосомъ возвѣщаетъ г. Мейеръ? Это значитъ напрягать свое зрѣніе для того, чтобы непосредственно *увидѣть* X-лучи, это значитъ напрягать всѣ наши чувства для того,

чтобы непосредственно *ощутить* какимъ нибудь образомъ атмосферное электричество, какъ таковое и т. п.

Но даже и тутъ мы не получаемъ точнаго представленія о «творчествѣ новыхъ элементовъ». Вѣдь и объ Х-лучахъ, и объ электричествѣ мы кое что *знаемъ*; и Х-лучи, и электричество суть комбинаціи *данныхъ* элементовъ, мы хотимъ только «воспринять» эти комбинаціи новымъ способомъ. «Новые» элементы—это то, о чемъ мы совершенно ничего не знаемъ. Очевидно «нѣчто», о которомъ мы можемъ сказать только то, что мы ничего не можемъ о немъ сказать, — очевидно, *такое* «нѣчто» не въ состояніи стать задачей конкретной практической дѣятельности; стремленіе къ нему совершенно абстрактно и отрицательно,—это лишь другая форма выраженія для стремленія уйти отъ всего, что мы знаемъ.

Совершенно всуе ссылается г. Мейеръ на артистовъ и художниковъ, какъ на носителей его универсально—абстрактной революціонности. Артистъ всегда воплощаетъ въ элементахъ данной природы какой нибудь конкретный замыселъ; «слѣпая» необходимость природы враждебна ему лишь постольку, поскольку она препятствуетъ осуществленію его задачи, но онъ въ то же время безъ малѣйшаго колебанія пользуется законами природы, поскольку они являются орудіями его творчества. И если бы г. Мейеръ что нибудь дѣйствительно создавалъ, а не только резонировалъ и рефлектировалъ, то онъ зналъ бы по собственному опыту, что законы природы — не только «извнѣ» навязанная намъ необходимость, а въ то же время наши рабы, орудія нашей практической дѣятельности.

Но въ томъ то вся и бѣда, что область дѣйствительнаго, реальнаго творчества, область борьбы съ природой и побѣдъ надъ ней, лежитъ «внѣ» мистическаго анархиста. Онъ смотритъ на міръ глазами празднаго зрителя. Ему до отвращенія надоѣлъ весь этотъ процессъ «діалектическаго» созиданія — разрушенія, въ которомъ онъ не участвуетъ. Онъ хотѣлъ бы бѣжать куда нибудь, укрыться... Но куда? Въ свое собственное «я»? — увы! тамъ нѣтъ ничего «своего», индивидуальнаго, ни одного сильнаго конкретнаго желанія, тамъ царствуетъ полнѣйшая пустота, скука и тошнота. Естественно, что остается только повторять извѣстный вопль одного изъ нашихъ поэтовъ: «Хочу того, чего не бываетъ, никогда не бываетъ»!

Мистическій анархизмъ—вовсе не философія творца, производителя новыхъ цѣнностей. Это философія скучающаго потребителя, философія изящнаго паразитизма. Ея primum movens—не творческая борьба, а праздная «скука», о чемъ и проговорился самъ теоретикъ мистическаго анархизма, г. Мейеръ, критикуя діалектическій революціонизмъ Энгельса.

Чистѣйшимъ недоразумѣніемъ является поэтому отрицательное отношеніе мистическихъ анархистовъ къ нирванѣ *). Быть можетъ тутъ мы имѣемъ лишь несовсѣмъ изгладившійся слѣдъ русской революціи, которая совершенно механически, «извнѣ» наложила свою печать на психологію мистиковъ. Въ самомъ дѣлѣ. Чудесное преображеніе міра должно совершиться, по ученію мистическаго анархизма, путемъ преображенія «я». «Я» изъ нормативнаго, законополагающаго, кантіанскаго, должно превратиться въ разрушительное, беззаконное, Бакунинское «я». Надо, слѣдовательно, прежде всего *отучить* «я» отъ скверной привычки полагать нормы; и когда это будетъ достигнуто, когда «я» станетъ совершенно «свободнымъ», оно увлечетъ за собой въ царство свободы всю вселенную. Но, какъ справедливо замѣчаетъ г. Мейеръ, всякая революціонная дѣятельность въ «этомъ» мірѣ есть разрушеніе однихъ нормъ путемъ *утвержденія* другихъ. Даже когда г. Мейеръ писалъ свою статью, ниспровергающую принципъ закономѣрности, онъ фактически служилъ лишь укрѣпленію этой закономѣрности. Онъ держалъ перо и водилъ имъ по бумагѣ строго закономѣрно; онъ символизировалъ свои мысли не въ своихъ собственныхъ «свободныхъ» законахъ, а въ навязанныхъ ему «извнѣ» буквахъ русскаго алфавита; онъ сковывалъ свое творчество «законами» русской грамматики; онъ порабощалъ свой свободный разумъ «нормами» логики... Очевидно, онъ тѣмъ самымъ не приблизилъ, а отдалилъ моментъ «освобожденія» своего «я», а, слѣдовательно, и моментъ чудеснаго преобразованія міра. Не даромъ старикъ Гегель говорилъ о «лукавствѣ» мірового духа. Природа дьявольски лукава: самые дерзкіе порывы своего разрушителя она обращаетъ въ процессъ укрѣпленія своего могущества.

Нѣсколько смѣлѣе въ борьбѣ съ нормами логики и грамматики товарищъ г. Мейера по оружію г. Чулковъ. Онъ зачастую говоритъ о такихъ вещахъ, какъ «неэмпирическій опытъ». У него попадаются умозаключенія, представляющія по своей логической конструкціи почти такой же отважный бунтъ противъ установившихся нормъ мышленія, какъ извѣстное стихотвореніе:

«Ѣдетъ чижикъ въ лодочкѣ
Въ генеральскомъ чинѣ,
Не выпить ли водочки
По этой причинѣ».

---

*) Необходимо отмѣтить, что всѣ наши мистики и идеалисты—да и не только они, а даже, напр., самъ Шопенгауэръ— берутъ „нирванну» въ ея вульгаризированномъ, экзотерическомъ пониманіи. Эксотерическое ученіе о нирваннѣ гораздо глубже безволія отрѣшившагося отъ міра пустого «я». Скорѣе въ немъ можно видѣть символъ высшаго, напряженія дѣятельной воли въ новыхъ, еще не доступныхъ современному индивиализированному человѣчеству, формахъ творчества.

Но и революціонный методъ г. Чулкова—не что иное, какъ проявленіе лукавства природы. Въ самомъ дѣлѣ. Произойдетъ, очевидно, одно изъ двухъ: или силлогизмы г. Чулкова будутъ возбуждать только недоумѣніе читателей, и тогда ему придется, если онъ захочетъ продолжать свою литературную дѣятельность, болѣе или менѣе приспособляться къ существующей логикѣ; или же свободныя формы мышленія станутъ, въ концѣ концовъ, доступны пониманію другихъ людей, и тѣмъ самымъ утратятъ свой индивидуальный, неповторяемый характеръ, пріобрѣтутъ «общезначимость», т. е. лукавая природа обогатится новыми нормативными пріобрѣтеніями.

Анархисты — мистики напрасно относятся съ такимъ пренебреженіемъ къ индійскимъ мудрецамъ—отшельникамъ. Тѣ гораздо лучше нашихъ наивныхъ протестантовъ познали всю глубину лукавства природы; они поняли, что «бороться» съ природой ея же собственнымъ оружіемъ—нелѣпость, что революціонно отрицать природу значитъ бѣжать отъ нея. Само собой разумѣется, такой выводъ обязателенъ лишь для того, кто дѣйствительно хочетъ *осуществить* отрицаніе природы, а не стремится только производить по поводу этого своего «интереснаго» настроенія сенсацію въ обществѣ.

* * *

Современный мистицизмъ, какъ извѣстно, не только анархиченъ, но и «соборенъ». Эта соборность съ формальной стороны, со стороны общественнаго *строя*, не поддается, конечно, опредѣленію. Единственный ея признакъ — именно отсутствіе всякаго «строя», безформенность, анормативность. Основнымъ связующимъ звеномъ человѣческой соборности и въ то же время метафизическимъ началомъ міра анархическая мистика считаетъ *любовь*, понимаемую какъ «эросъ», т. е. какъ половая любовь.

О половой любви мистики-анархисты писали и пишутъ очень много; пишутъ съ обычными своими ужимками и прыжками, многозначительно-проникновенными умолчаніями и намеками. Но и здѣсь они не создали ничего «своего», неповторяемо-единственнаго. За трагическими «провалами» и «безднами» современнаго эротизма скрываются обыкновенно самыя *элементарныя* — т. е. опять таки въ высокой степени общія и, такъ сказать, «общедоступныя», если и не общезначимыя — ощущенія сладострастія, подогрѣвающаго себя все новыми, неизвѣданными формами проявленія. Современныя попытки создать метафизику любви поражаютъ вымученностью, холодной замысловатостью, разсудочностью своихъ построеній. Бѣдные боги умершихъ

религій, бѣдныя «сущности» умершихъ философскихъ системъ вторично—и надо думать окончательно — умираютъ въ рукахъ нашихъ «творцовъ».

Образцомъ этой сухой разсудочной риторики, изнемогающей въ въ потугахъ породить изъ нѣдръ своихъ мистику, является, напр., недавно вышедшее въ свѣтъ произведеніе г. Бердяева «Новое религіозное сознаніе и общественность». Для уразумѣнія духа «мистики» г. Бердяева достаточно обратить вниманіе на то, какъ онъ *ставитъ* «мистическую проблему». Онъ постоянно говоритъ, конечно, о мистическомъ «опытѣ», о мистическомъ «творчествѣ», но рѣшительно нигдѣ не исходитъ изъ факта *своего* мистическаго переживанія. Онъ все время рѣшаетъ вопросъ: какъ надо видоизмѣнить и скомбинировать отвлеченныя понятія для того, чтобы «мистика», которую онъ знаетъ лишь изъ высказываній другихъ мистиковъ, стала *теоретически* возможна. Это маленькій — премаленькій Кантъ, изслѣдующій *гносеологическую* проблему: Wie ist die Mystik möglich?

Мистики-анархисты стоятъ, такъ сказать, на крайнемъ лѣвомъ флангѣ современныхъ религіозныхъ исканій. Крайній правый флангъ составляютъ мистики, приближающіеся по своимъ взглядамъ и чаяніямъ къ тѣмъ представителямъ оффиціальной церкви, которые склонны къ нѣкоторымъ реформамъ въ духѣ возрожденія соборности древняго православія. Какъ разъ посерединѣ стоитъ г. Бердяевъ. Книга его представляетъ неоцѣненный кладъ именно съ этой точки зрѣнія,—т. е. какъ психологія золотой средины, которая, *съ одной стороны*, отдаетъ должное прогрессивнымъ порываніямъ автономнаго «я», *съ другой стороны*, чужда «неблагородному» и «неаристократичному», «самолюбивому бунту противъ Бога». Однако, анализъ этой чрезвычайно поучительной «серединной» мистики выходитъ изъ рамокъ настоящей статьи. Я укажу только въ двухъ словахъ на самыя основныя линіи Бердяевской мистической системы.

Г. Бердяевъ, подобно мистикамъ — анархистамъ, исходитъ изъ «я», какъ высшей цѣнности, изъ «неповторяемой единственности личнаго предназначенія». Но онъ чувствуетъ, что голое отрицаніе міра никакой неповторимой единственности не создаетъ. Необходимо, слѣдовательно, не отверженіе міра, а, наоборотъ, сліяніе съ нимъ, устраненіе противоположности между субъектомъ и объектомъ, отожествленія «я» съ «универсальнымъ бытіемъ». Это сліяніе не есть раствореніе «я» въ эмпирическомъ мірѣ, который ненавистенъ г. Бердяеву такъ же, какъ любому мистическому анархисту. «Универсальное бытіе» есть не только міръ, но и въ то же время Богъ; это абсолютное единство, включающее однако въ себя всю множественность міра, вѣчное въ своей неизмѣн-

ности и на ряду съ этимъ вѣчно творящее, т. е. измѣняющее и измѣняющееся. Сліяніе съ божествомъ не слѣпое подчиненіе, а свободное отожествленіе своего «я» съ «Я» божественнымъ, которое есть логосъ, верховный разумъ, раскрывающійся передо мной въ актѣ этого слиянія, какъ мой собственный разумъ. И хотя міровой логосъ единъ и тожествененъ въ себѣ, тѣмъ не менѣе отдѣльныя человѣческія «я», абсолютно различныя другъ отъ друга, отожествляясь съ нимъ, не теряютъ своей «неповторимой единичности», а, наоборотъ, утверждаютъ ее.

Такимъ образомъ, умопостигаемою цѣлью религіозныхъ исканій г. Бердяева является фактическое воплощеніе нѣкоторыхъ логическихъ противорѣчій: неизмѣнное=измѣненію, много=одному и т. п. Божественность логоса встаетъ передъ нимъ прежде всего, какъ способность «преодолѣвать» «сверхразумной діалектикой законъ тожества».

Конечно, не логическій абсурдъ, какъ таковой, питаетъ религіозное чувство г. Бердяева. Абсурдъ является въ данномъ случаѣ лишь абстрактнымъ выраженіемъ извѣстныхъ конкретныхъ психологически несовмѣстимыхъ стремленій. Исходные психологическіе мотивы современной мистики противорѣчивы, парализуютъ другъ друга, приводятъ къ невозможности дѣйствія и даже сколько нибудь цѣлостнаго *желанія*. Каждое изъ такихъ психологически несовмѣстимыхъ «порываній» одинаково *цѣнно* для мистика, мало того, устраняя одно изъ нихъ, онъ тѣмъ самымъ убиваетъ цѣнность его антагониста. И вотъ подъ толчками этой противорѣчивой, «распавшейся на ся», психики мистикъ формулируетъ, какъ цѣль своего «творчества», такія директивы воли, которыя исключаютъ не только возможность всякаго творчества, но даже самого стремленія къ творчеству. Г. Бердяевъ не только желаетъ того, чего онъ не можетъ себѣ представить, но—и въ этомъ главный «трагизмъ» его положенія—хочетъ желать того, чего онъ фактически желать не можетъ. Мы поймемъ теперь, почему современныхъ мистиковъ въ догматахъ историческихъ религій особенно привлекаютъ логически-противорѣчивыя опредѣленія сущности божества, напр., троичность Vпостасей единаго Бога (3=1) и т. п.

Не всякій абсурдъ обладаетъ способностью создавать религіозныя цѣнности, но въ современной мистикѣ *только* абсурды обладаютъ этой способностью. Божество непремѣнно должно превышать мѣру человѣческаго разумѣнія, иначе Оно не будетъ божествомъ. Въ героическіе періоды, въ періоды обоготворенія «авторитетовъ» для божественнаго разума достаточно было превосходить человѣческій разумъ по *силѣ*, т. е. количественно, а не качественно; логическое противорѣчіе въ опредѣленіи природы божества было и тогда возможно, но не обя-

зательно, не составляло его сущности. Съ паденіемъ авторитарнаго принципа, съ нарожденіемъ *автономнаго* «я» такое обожествленіе количественнаго превосходства стало невозможно.—Съ другой стороны, въ прежнія времена существовали не только непознанныя, но и непознаваемыя «явленія». Кудесники, маги, жрецы демонстрировали ихъ на каждомъ шагу. Но и для самихъ кудесниковъ тайны ихъ искусства оставались *божественными* тайнами: обнаруженіе этихъ тайнъ въ эмпирическомъ мірѣ достигалось совершенно особыми способами, качественно отличными отъ тѣхъ методовъ, которые примѣнялись въ познаніи и практической, обыденной жизни. Прогрессъ познанія не уничтожилъ область *непознаннаго*, а, наоборотъ, расширилъ, и — надо надѣяться — будетъ безконечно расширять ее. Но область принципіально *непознаваемаго* въ эмпирически данномъ мірѣ несомнѣнно уничтожена. Въ настоящее время, когда врачи прописываютъ гипнотическія внушенія съ такою же методическою отчетливостью, какъ касторовое масло, трудно допустить, что можетъ быть открыто «явленіе», которое окажется сверхразумнымъ. Въ настоящее время непознаваемъ только абсурдъ, когда онъ« мыслится», какъ реальность. Абсурдъ сталъ «конститутивнымъ признакомъ мистики; это, употребляя выраженіе Маркса, единственное werthschafende Substanz современнаго религіознаго творчества.

Мы видимъ, что психологія сознательнаго мистическаго «исканія» діаметрально противоположна безсознательной мистикѣ трансцендентнаго матеріализма. Мистики жаждутъ религіозныхъ переживаній, которыя реально психологически имъ недоступны. Ничто въ этомъ «природномъ» мірѣ—мірѣ внѣшнемъ и мірѣ человѣческой психики—не въ состояніи пробудить въ нихъ религіознаго чувства. Они нагромождаютъ самыя фантастическія сочетанія понятій, выкапываютъ изъ подъ пепла исторіи боговъ и демоновъ былыхъ религій, они провозглашаютъ логическій абсурдъ божественнымъ Логосомъ, сумашествіе—просвѣтленнымъ героизмомъ... и послѣ каждаго такого смѣлаго эксперимента съ затаенной надеждой поглядываютъ на міръ: что? какъ? пошатнулся ли онъ хоть сколько нибудь въ своихъ «позитивныхъ» устояхъ? Увы, нѣтъ! міръ, какъ слонъ Крыловской басни, идетъ себѣ впередъ и бунта вашего совсѣмъ не примѣчаетъ. Все такъ же закономѣрно катится скучное солнце по скучному небу. Планеты съ прежней безсмысленостью ползутъ по своимъ дурацкимъ эллипсамъ. По прежнему человѣческія представленія, какъ солдаты, тупо покорные командѣ фельдфебеля, выстраиваются въ шеренги ассоціацій. О чудо! Гдѣ ты?!.. Чудо мыслится здѣсь, какъ такой божественный актъ, который до основанія разрушаетъ строй «этой» вселенной, выкидываетъ за ея предѣлы мистика и создаетъ міръ, преображенный въ соотвѣтствіи съ потребностями послѣдняго.

Для мистическаго матеріалиста Плеханова данный міръ имѣетъ очень высокую цѣнность. Закономѣрность міра не только не удручаетъ его, но въ высшей степени ему нравится. Онъ теоретически враждебенъ религіи именно потому, что нѣкоторые боги имѣютъ дурную привычку нарушать закономѣрность міра, произвольно окрашивая отдѣльныя чудеса въ причинный порядокъ явленій. Но самая эта закономѣрность покоится у него на чудѣ. Ему необходима «вещь въ себѣ», какъ абсолютная, сверхъ-эмпирическая гарантія реальности даннаго міра. Вещь въ себѣ не нарушаетъ законовъ природы, но незыблемо укрѣпляетъ ихъ своимъ чудеснымъ воздѣйствіемъ на наши органы чувствъ. Плеханову нѣтъ надобности отрѣшаться отъ природы, чтобы обрѣсти чудо,—наоборотъ, онъ долженъ исходить изъ чуда, чтобы обрѣсти природу, какъ «истинную» реальность.

Въ первомъ случаѣ, психика, безнадежно атеистичная, хочетъ быть во чтобы то ни стало религіозной. Во второмъ случаѣ, дѣйствительно сильное и глубокое религіозное чувство воображаетъ себя атеизмомъ.

III. Познавательное творчество и его орудіе.

1. „Картина міра“ и процессъ познанія.

Г. Бердяевъ источникомъ трагизма человѣческой жизни считаетъ распаденіе міра на субъектъ и объектъ. Это дѣйствительно пренепріятная штука. Всѣ тѣ злоключенія, которыя мы перетерпѣли въ странѣ «вещей въ себѣ» какъ Плехановскихъ, такъ и мистико-анархическихъ, всѣ тѣ логическіе абсурды, въ которые мы поминутно проваливались тамъ, начались съ того, что «я» въ актѣ познанія противопоставило себя міру, какъ познающій субъектъ познаваемому объекту. Исходя изъ этого противопоставленія, «я» пришло шагъ за шагомъ къ выводу, что внѣшній міръ есть «въ сущности» только его субъективныя представленія или формы созерцанія, т. е. пропалъ тотъ самый «объектъ,» который по увѣренію самого же «я» составляетъ необходимую предпосылку его познанія. Но вмѣстѣ съ тѣмъ пропалъ и субъектъ,—ибо что же остается отъ «я» познающаго, если ему ничего не «противопоставлено» въ качествѣ познаваемаго. Тутъ уже возникла необходимость, не медля ни минуты, принять самыя рѣшительныя мѣры для спасенія вселенной отъ

небытія. И начались «salto vitale» то въ область вещей въ себѣ, воздѣйствующихъ на насъ извнѣ, то въ область абсолютной объективности нормъ самозаконнаго «я», то въ область „я“ безаконно—богоборческаго, Никакого утвержденія расколотаго міра отъ всѣхъ этихъ метаній не получилось, а только бѣдное мечущееся „я“ обнаружило себя во всѣхъ своихъ аспектахъ и во всей своей безпомощности.

Естественно возникаетъ вопросъ. Да вѣрно ли, что противопоставленіе субъекта объекту есть предпосылка познанія? Правда ли, что внѣшній міръ есть «мое» представленіе? Вопросы эти тѣмъ законнѣе, что $^{99}/_{1000}$ человѣчества и сами философы внѣ своей профессіональной дѣятельности исповѣдуютъ міровозрѣніе, которое носитъ названіе «наивнаго реализма» и упорно игнорируетъ эту расколотость міра. Сама собою напрашивается мысль, не лучше ли взять за основу это «естественное» міровозрѣніе и исправить его «наивность» въ тѣхъ частяхъ, гдѣ она противорѣчитъ болѣе точному методическому наблюденію.

Реалисты въ современной философіи—нѣкоторые представители имманентной школы, вышедшей изъ кантіанства, школа Маха-Авенаріуса и многія родственныя имъ теченія—находятъ, что отвергать исходный пунктъ наивнаго реализма нѣтъ рѣшительно никакихъ основаній. Въ самомъ дѣлѣ, каждый данный элементарный фактъ или комплексъ фактовъ, «предметъ» эмпирическаго міра вовсе не есть мое представленіе. Онъ *реально* существуетъ именно такъ, какъ онъ данъ; и даже самое слово «существовать», быть «реальнымъ» внѣ этой непосредственно данной фактичности никакого смысла имѣть не можетъ. Эта лампа на этомъ столѣ есть воистину реальная лампа; ни въ бѣломъ цвѣтѣ ея абажура, ни въ формахъ ея резервуара, ни въ одномъ конкретномъ ея свойствѣ нельзя отыскать ничего «моего». Наоборотъ, она несомнѣнно совершенно «реально» находится внѣ меня,—и не внѣ «познающаго» я, которое даже при самомъ тщательномъ и строго научномъ изслѣдованіи ни въ лампѣ, ни вокругъ лампы, и вообще нигдѣ не удается открыть, а внѣ того комплекса элементовъ эмпирическаго міра который зовется «моимъ» тѣломъ. Причемъ опять таки остается совершенно невыясненнымъ, гдѣ именно находится это «я», присваивающее себѣ тѣло, и на какомъ основаніи оно его себѣ присваиваетъ.*)

*) Пріемлемый «исходный пунктъ» наивнаго реализма ограничивается констатаціей реальности видимыхъ и вообще чувственно воспринимаемыхъ вещей. Въ дальнѣйшемъ наивный реализмъ предполагаетъ, что существуетъ «я», какъ неизмѣнная субстанція, скрывающаяся въ «моемъ» тѣлѣ. Въ различныхъ идеалистическихъ системахъ и въ философіи трансцендентнаго матеріализма методически развиваются тѣ противорѣчія, которыя implicite уже включены въ этомъ тезисѣ наивнаго реализма. Ср. Авенаріуса «Der menschliche Weltbegriff».

Дѣло нѣсколько усложняется, когда мы наблюдаемъ міръ въ процессѣ измѣненія и пытаемся оріентироваться въ этихъ измѣненіяхъ. Я надавливаю пальцемъ на одинъ глазъ, и лампа раздвояется; я прищуриваю глаза, и полукруглый огонекъ лампы расплывается въ лучистую «звѣздочку» и т. д. Такимъ образомъ міръ претерпѣваетъ рядъ измѣненій, закономѣрно («функціонально» въ математическомъ смыслѣ этого слова) связанныхъ съ измѣненіями въ органахъ нашихъ чувствъ. Но приведемъ наши органы чувствъ въ состояніе полнаго покоя и будемъ по прежнему фиксировать лампу. Вотъ разгорѣлась свѣтильня, пламя увеличилось, и лампа начала коптить, вотъ съ полки упала книга и разбила абажуръ и т. д. Очевидно, этотъ рядъ превращеній міра отъ измѣненій моихъ органовъ чувствъ не зависитъ. Авенаріусъ называетъ его поэтому «независимымъ» въ противоположность первому—«зависимому». Махъ говоритъ, что, разъ мы данный комплексъ элементовъ, напр., лампу, разсматриваемъ въ связи съ измѣненіями органовъ чувствъ, мы получаемъ «психическій» комплексъ; а поскольку *мы тотъ же самый* комплексъ изслѣдуемъ съ точки зрѣнія измѣненій, независимыхъ отъ перемѣнъ въ органахъ чувствъ, мы получаемъ комплексъ «физическій». *) Значитъ ли это, что данная конкретная лампа раздваивается на двѣ, ведущихъ совершенно самостоятельное существованіе: физическую и психическую. Отнюдь нѣтъ.

Тутъ нѣтъ и намека на дуализмъ міра, а есть только условное методологическое расчлененіе въ интересахъ удобства анализа. Если мы говоримъ, напримѣръ, что площадь треугольника есть функція двухъ перемѣнныхъ—основанія и высоты,— то площадь треугольника отъ этого, очевидно, ничуть не становится дуалистичной. А между тѣмъ при несовершенныхъ пріемахъ изслѣдованія намъ пришлось бы, можетъ быть, разсматривать отдѣльно измѣненія площади треугольника

*) Эту точку зрѣнія Маха часто находятъ искусственной, противорѣчащей фактамъ самонаблюденія. «Многіе процессы», говорятъ критики Маха, «искони, относимые нами къ психическимъ, вовсе не даны намъ въ связи съ измѣненіями нашихъ органовъ чувствъ, и только длиннымъ обходнымъ путемъ мы приходимъ къ установленію—иногда только гипотетическому—зависимости ихъ отъ состояній нашего организма».—Но Махъ вовсе не задается здѣсь цѣлью дать очеркъ историческаго развитія «я» и «не я» въ нашей психикѣ. Онъ беретъ за исходный пунктъ современную психику съ ея уже сложившимся «я», которое зачисляетъ вселенную по вѣдомству «своихъ» представленій именно на томъ основаніи, что разсматриваетъ—правильно или нѣтъ—всѣ явленія міра, какъ функціи процессовъ въ своемъ организмѣ. Вопросъ о томъ, какимъ образомъ устанавливается въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ эта функціональная зависимость, Махъ не касается вовсе. Онъ беретъ ее какъ фактъ, изъ котораго исходятъ и его противники, и изслѣдуетъ, вытекаетъ ли изъ этого факта, что міръ есть «мое» представленіе.

въ зависимости отъ измѣненій основанія, и въ зависимости отъ измѣненій высоты, т. е. пришлось бы предположить сначала, что основаніе есть величина постоянная и измѣрять площадь въ связи съ измѣненіями высоты, затѣмъ сдѣлать обратное*). Но какія бы методологическія расчлененія для удобства анализа мы ни дѣлали, у насъ ни въ коемъ случаѣ не возникнетъ потребности разсматривать высоту, какъ «субъектъ», а основаніе какъ «объектъ», или какъ «вещь въ себѣ», которая, воздѣйствуя на высоту, создаетъ «въ ней» площадь треугольника. Въ примѣненіи къ треугольнику эта абракадабра слишкомъ бьетъ въ глаза,—но такова уже сила метафизическихъ привычекъ мышленія, что въ примѣненіи къ міру «нашихъ» представленій мы торжественно постулируемъ *ту же самую* абракадабру, какъ «необходимую предпосылку всякаго познанія».

Но, скажутъ мнѣ, все идетъ прекрасно, пока вы смотрите на лампу не отрываясь. Но вотъ вы отвернулись отъ нея—и она пропала изъ поля вашего зрѣнія; вы повертываетесь обратно, и она возникаетъ вновь. Выходитъ, что самое «бытіе» лампы обусловливается тѣмъ, смотрите вы на нее, или нѣтъ. Своимъ взглядомъ вы творите лампу изъ ничего. Это ли не солипсизмъ? — Тутъ приходится прежде всего отмѣтить, что говорить о причинахъ покоящагося «бытія» —вообще дурная метафизическая привычка, не приводящая ни къ чему, кромѣ познавательно безсодержательныхъ словосочетаній. Можно говорить только о причинахъ измѣненій. Вопросъ, слѣдовательно, долженъ быть поставленъ такъ. Думаю ли я, что всѣ измѣненія могутъ происходить въ лампѣ только въ то время, когда я ее вижу? Думаю ли я, что, повернувшись къ лампѣ послѣ нѣкотораго промежутка времени, я увижу ее въ томъ самомъ состояніи, въ какомъ она находилась въ моментъ, когда я отъ нея отвернулся? На этотъ вопросъ я, конечно, отвѣчу отрицательно. Наоборотъ, я увѣренъ, что всѣ тѣ *физическіе* процессы, которые я во время разсмотрѣнія лампы констатировалъ, какъ независящіе отъ измѣненій моего организма, не прекратятся и въ то время, когда я отвернусь отъ лампы, ибо это «отвертываніе» есть тоже одно изъ измѣненій моего организма. Точнѣе: я увѣренъ, что, когда я снова взгляну на лампу, я увижу въ ней, какъ совершившійся фактъ, всѣ тѣ физическія измѣненія, которыя я увидѣлъ бы въ процессѣ ихъ совершенія, если бы непрерывно смотрѣлъ на лампу. Фраза «лампа *существуетъ*

*) Такой пріемъ употребляется, напр., при отысканіи производной отъ x^y. Сначала предполагаютъ, что x есть постоянная$=a$, и находятъ производную отъ a^y,—затѣмъ, что $y=const,=b$, и получаютъ производную отъ x^b. Соединеніе въ одну обѣихъ найденныхъ формулъ даетъ точный законъ измѣненій функціи x^y въ связи съ измѣненіями обѣихъ перемѣнныхъ.

когда я на нее не смотрю» имѣетъ только этотъ смыслъ. Только это и нужно мнѣ для моей практической дѣятельности въ мірѣ и связаннаго съ послѣдней познавательнаго предвидѣнія. И ничего больше не въ состояніи дать никакія вещи въ себѣ. Наоборотъ, онѣ даютъ даже гораздо меньше. Изложенный здѣсь взглядъ на «бытіе» предметовъ, находящихся внѣ поля моихъ чувственныхъ воспріятій, позволяетъ продолжать процессъ физическихъ измѣненій міра не только впередъ— въ будущее, но и прослѣживать его назадъ—въ прошедшее. Я получаю, слѣдовательно, полное «право» конструировать картину міра вторичной эпохи въ формахъ *моего*, человѣческаго «созерцанія». («Если бы я былъ тамъ, то увидѣлъ бы міръ такимъ то»). Тогда какъ съ точки зрѣнія вещей въ себѣ, *реалистичное* изображеніе вторичной эпохи вынуждено, какъ мы видѣли, опираться на формы созерцанія ихтіозавровъ.

На ряду съ комплексами элементовъ, которые оказываются то физическими, то психическими, въ зависимости отъ той точки зрѣнія съ которой мы ихъ разсматриваемъ, существуютъ комплексы только психическіе, которые мы вовсе не вводимъ въ сферу непосредственно намъ данныхъ вещей физическаго міра. Таковы: воспоминанія конкретныхъ предметовъ или представленія, понятія, чувствованія. Чисто психическіе комплексы характеризуются нѣкоторыми особенностями по самому своему содержанію (напр. меньшей яркостью) и особыми типами зависимости (напр. ассоціаціи представленій); но вмѣстѣ съ тѣмъ они на ряду съ непосредственными воспріятіями (или ощущеніями) функціонально связаны съ измѣненіями въ центральной нервной системѣ организма. Такимъ образомъ черезъ процессы мозга и чисто психическія явленія неразрывно соединяются съ физическимъ міромъ. Если тезису Плеханова «сознаніе есть внутреннее (?) состояніе матеріи» придать болѣе удовлетворительную форму, напр, .«всякій психическій процессъ есть функція мозгового процесса», то противъ него не станетъ спорить ни Махъ, ни Авенаріусъ, ни кто другой изъ подобныхъ имъ «солипсистовъ». *)

---

*) Само собою разумѣется, функціональная зависимость *всѣхъ* психическихъ явленій отъ процессовъ центральной нервной системы есть только гипотеза. Авенаріусъ и Махъ, какъ сторонники, такъ называемаго, «чистаго описанія» враждебно относятся къ гипотезамъ вообще; между тѣмъ *эту* гипотезу они принимаютъ. Правда для отдѣльныхъ частныхъ случаевъ это уже не гипотеза, а прочно установленный

До сихъ поръ я набрасывалъ — въ самыхъ, конечно, общихъ чертахъ—картину міра, какъ онъ намъ *данъ*. Для того, чтобы пойти дальше, намъ надо поставить себѣ вопросъ: что же такое познаніе, какъ развивающійся процессъ? Дѣйствительно ли оно движется впередъ, творитъ новыя формы, или же только констатируетъ данное, какъ это думаютъ нѣкоторые слишкомъ ретивые сторонники теоріи «чистаго описанія»? Уже съ перваго взгляда очевидно, что констатаціей разъ навсегда даннаго или, хотя бы, комбинированіемъ его дѣло не ограничивается Познаніе постоянно открываетъ новыя, неизвѣстныя дотолѣ явленія и зачастую въ такихъ областяхъ, которыя, казалось, давно уже «описаны» самымъ чистымъ и тщательнымъ образомъ. Вспомнимъ хотя бы эти новые лучи, испускаемые не только рѣдкими веществами — вродѣ радія — но и многими предметами, извѣстными намъ вдоль и поперекъ изъ нашего повседневнаго обихода. Но, скажутъ мнѣ, открытія такого рода не есть еще„ творчество“ въ собственномъ смыслѣ слова: эти явленія существовали и раньше, но не замѣчались, не *сознавались* нами; теперь мы ихъ замѣтили и описали, вотъ и все. Что творчество абсолютное. творчество изъ ничего не возможно нигдѣ,—не только въ познаніи, но даже въ поэзіи, даже въ мистикѣ,—противъ этого я не буду спорить. Тѣмъ не менѣе, формула «замѣтили и описали» всетаки ровно ничего не объясняетъ, или, если хотите, очень смутно *описываетъ* процессъ открытія. Что значитъ: существовали, но не сознавались? И какимъ образомъ это несознаваемое «бытіе» превращается въ сознаваемое? Въ этомъ и заключается основной вопросъ теоріи познавательнаго творчества.

Какъ извѣстно, „безсознательное» долго служило козломъ отпущенія за всѣ грѣхи нашей сознательной мысли; да и теперь еще не мало найдется психологовъ и метафизиковъ, которые съ особенной любовью блуждаютъ «подъ порогомъ», «за порогомъ» и «у порога» сознанія, затыкая этимъ философскимъ колпакомъ всѣ прорѣхи вселенной. Во всѣхъ такихъ конструкціяхъ безсознательное мыслится, какъ нѣчто *качественно* отличное отъ всѣхъ чувственно воспринимаемыхъ вещей эмпирическаго міра, какъ истинная «вещь въ себѣ». Между тѣмъ ничего качественно отличнаго въ безсознательномъ по сравненію съ сознательнымъ нѣтъ.

фактъ. Правда, съ развитіемъ физіологіи и экспериментальной психологіи область такихъ частныхъ случаевъ все болѣе и болѣе расширяется. Съ другой стороны—наличность этой гипотезы ничуть не связываетъ познаніе, ничуть не мѣшаетъ пользоваться чисто психологическими методами изслѣдованія. Но это доказываетъ только—что бываютъ *хорошія* гипотезы, практически полезныя, «безопасныя» (въ смыслѣ метафизической фальсификація знанія). Отношеніе Маха и Авенаріуса къ гипотезамъ вообще не дѣлается отъ этого болѣе послѣдовательнымъ.

Всякій знаетъ, конечно, изъ своего собственнаго опыта случаи когда мы перестаемъ замѣчать или сознавать предметы, несмотря на то, что смотримъ на нихъ. Куда они дѣваются? Представьте себѣ, напримѣръ, что вы гуляете въ лѣсу, все болѣе и болѣе увлекаясь потокомъ своихъ мыслей, все интенсивнѣе и интенсивнѣе сосредоточивая на нихъ свое «вниманіе». Сначала вы ясно *видѣли* (т. е. можете впослѣдствіи *отчетливо вспомнить*) формы окружающихъ предметовъ, затѣмъ онѣ слились для васъ въ пестрый запутаный узоръ мелькающихъ на мгновеніе и тотчасъ же расплывающихся очертаній (т. е. у васъ остается лишь *смутное воспоминаніе* смѣны впечатлѣній и немногіе обрывки конкретныхъ образовъ), наконецъ онѣ совершенно исчезли, и, выведенные изъ вашего сосредоточеннаго состоянія какимъ либо толчкомъ, вы оказываетесь въ совершенно неожиданной для васъ обстановкѣ, вы *абсолютно не можете припомнить*, какъ вы сюда попали; по дорогѣ обратно вы видите всѣ окружающіе предметы въ *первый* разъ. И между тѣмъ вы должны были видѣть, несомнѣнно вы *видѣли* вотъ этотъ мостикъ, черезъ который вы «безсознательно» перешли вотъ эту канаву, которую вы «машинально» перепрыгнули.

Безсознательное «дано» намъ совершенно такъ же, какъ и сознательное; оно отличается лишь тѣмъ, что не оставляетъ слѣда въ нашей памяти. Именно поэтому мы не имѣемъ о немъ никакого *представленія*; ибо «представлять» значитъ «вспоминать». Въ нашемъ примѣрѣ сознательное превратилось въ безсознательное, потому что мы отвлекли отъ него *вниманіе*, сосредоточившись на своихъ мысляхъ. Но справедливо, очевидно, и обратное: мы превращаемъ безсознательное въ сознательное, фиксируя его въ актѣ своего вниманія.

Что же такое этотъ «актъ» вниманія? Онъ характеризуется, во-первыхъ, особымъ чувствованіемъ «активности» (*напряженіе* вниманія) и, во-вторыхъ, тѣмъ, что въ немъ фиксируемый предметъ сопоставляется съ другими предметами, при чемъ вырисовываются или «обособляются» (gelangen zur Abhebung, какъ говоритъ Авенаріусъ) въ полѣ сознанія черты его сходства и различія. Актъ вниманія есть, слѣдовательно, элементарный познавательный актъ, основа всякаго познавательнаго творчества. Г. Лосскій, детально разработавшій въ своей интересной книгѣ «Основныя ученія психологіи съ точки зрѣнія волюнтаризма» относящіеся сюда вопросы, противопоставляетъ поэтому безсознательному не сознаніе, а «знаніе», или точнѣе, «неопознанному» въ сознаніи противопоставляетъ «опознанное». «Обращать вниманіе» значитъ опознавать.

Совершенно неправильно рисуютъ поэтому картину познавательной дѣятельности тѣ сторонники «чистаго описанія», для которыхъ

міръ есть законченное данное, а задача познанія—описать это данное возможно точнѣе и цѣлесообразнѣе, т. е. экономнѣе. Представляется прежде всего совершенно непонятнымъ, какъ мы можемъ экономизировать описаніе, не вредя его точности и детальности. Вѣдь, если всѣ формы, всѣ качества, подлежащія описанію уже даны, то остается только для каждаго фактически даннаго элемента и сочетанія элементовъ міра пріискать соотвѣтствующій символъ рѣчи и въ этихъ словесныхъ знакахъ дать точный «іероглифъ» міра. Всякое упрощеніе будетъ, очевидно, выбрасываніемъ кое чего изъ даннаго, т. е. будетъ вредить точности и *чистотѣ* описанія. И для чего, наконецъ, этотъ переводъ міра на языкъ символовъ, если въ немъ все уже дано? Не проще ли просто созерцать міръ безъ этихъ іероглифическихъ очковъ, пополняя личный опытъ фотографіями, записями фонографа и др. дѣйствительно точными копіями міра. Но въ томъ то и дѣло, что актъ познанія не есть констатація *даннаго* сходства и различія въ *данныхъ* предметахъ. Самые эти предметы, самыя ихъ сравниваемыя формы въ актѣ сравненія или опознанія впервые выдѣляются изъ хаоса неопознаннаго, впервые «дифференцируются» отъ всего остального содержанія міра. Не мы познаемъ, т. е. «отражаемъ», «описываемъ», «символизируемъ» и т. п. предметы, данные намъ *до* этого описанія, а предметы «даются», или, если угодно, «создаются» для насъ (т. е. для нашей памяти) только въ творческомъ актѣ познанія. Все данное есть въ то же время созданное.

Явленія, связанныя съ иксъ—энъ—и пр. лучами, встрѣчаются въ нашемъ повседневномъ опытѣ, но они не существовали до открытія радія. Въ радіѣ, гдѣ данныя свойства выражены особенно рѣзко, они впервые «обособились» для познанія, что и послужило толчкомъ для дифференцированія въ этомъ направленіи всего міра. Разъ дифференцированное явленіе или свойство вещи становится уже нашимъ прочнымъ достояніемъ и новыя наблюденія *такихъ же* явленій и свойствъ совершаются съ большою легкостью.

Въ каждый данный моментъ мы отчетливо видимъ лишь то, что мы фиксируемъ нашимъ взглядомъ, т. е. лишь ничтожную часть тѣхъ формъ и красокъ, которыя находятся въ полѣ нашего зрѣнія и легко могутъ быть замѣчены, такъ какъ уже дифференцированы прошлымъ опытомъ, уже являются «данными» нашего познанія, если разумѣть подъ «даннымъ» итогъ всей предшествующей познавательной работы человѣчества. Но въ полѣ зрѣнія и въ полѣ всѣхъ другихъ нашихъ чувствъ имѣется еще неизмѣримо больше комплексовъ—а можетъ быть элементовъ,—которые никогда еще не были намъ «даны» (или нами «опознаны»), которые, однако, могутъ быть опознаны и способны такимъ

образомъ осуществить «преображеніе міра» несравненно болѣе чудесное, чѣмъ все, что въ состояніи *представить себѣ* самая возбужденная фантазія мистика,—не забудемъ, что «представлять» значитъ *вспоминать* уже дифференцированныя содержанія міра—а не дифференцировать его вновь, не творить въ собственномъ смыслѣ этого слова. Для «позитивнаго» познанія доступно то, что совершенно превышаетъ силы мистическаго «гнозиса», и именно потому, что познаніе совершаетъ свои революціи не метафизически, а діалектически. Познаніе ищетъ новое не путемъ отверженія всего стараго, а путемъ углубленія въ это старое и извѣстное, путемъ дальнѣйшаго его дифференцированія. Новое можетъ возникнуть лишь *изъ* стараго въ познавательномъ актѣ сравненія—обособленія. Отрясти прахъ стараго міра отъ ногъ своихъ, отвернуться отъ всего эмпирически-даннаго, какъ это дѣлаютъ мистики, значитъ лишить себя всякой надежды найти что либо новое; результатомъ такой абсолютной, метафизической революціи можетъ быть только нуль, абсолютное ничто.

Всякій изъ насъ навѣрное сумѣетъ вспомнить изъ своей личной жизни такіе случаи, когда самый ничтожный прогрессъ въ искусствѣ дифференцированія существенно измѣнялъ картину міра. Такъ, для пишущаго эти строки долгое время почти не дифференцировались цвѣтныя тѣни. Послѣ одного случайнаго, но довольно продолжительнаго упражненія въ этой области міръ предсталъ поистинѣ «преображеннымъ»: напр., ярко освѣщенная солнцемъ снѣжная равнина совершенно утратила однообразіе бѣлыхъ вершинъ сугробовъ и сѣро-черныхъ проваловъ между ними: «черныя» тѣни превратились въ ярко голубыя, «бѣлая» поверхность стала отливать всѣми переливами розовыхъ и желтыхъ тоновъ.

Въ исторіи познанія грандіознѣйшіе перевороты являлись зачастую результатомъ очень небольшой перемѣны въ пріемахъ дифференцированія явленій природы. На первый взглядъ можетъ показаться, напримѣръ, что измѣненіе пункта наблюденія не въ состояніи существенно преобразовать наблюдаемой картины. А между тѣмъ революція, совершенная въ планетномъ мірѣ Коперникомъ, состояла только въ томъ, что пунктъ наблюденія былъ мысленно перемѣщенъ съ земли на солнце.

Въ настоящее время къ активному, «бунтующему» противъ природы, мистицизму многіе приходятъ именно черезъ позитивизмъ «чистаго описанія». «Природа во всѣхъ своихъ основныхъ явленіяхъ уже изслѣдована. Познаніе можетъ подправить кое гдѣ свои классификаціи, присоединить къ безчисленному числу своихъ сухихъ формулъ нѣсколько новыхъ, еще болѣе сухихъ, но оно не можетъ раскрыть ни-

чего существенно новаго. Конечно, черезъ милліоны лѣтъ природа создастъ новыя формы и соотвѣтственнымъ образомъ преобразуетъ наши органы чувствъ. Быть можетъ, тогдашняя картина міра и будетъ совершенно не похожа на нашу, но *намъ* нѣтъ никакого дѣла до того, что возникнетъ черезъ милліоны лѣтъ. Превращенія, вызываемыя естественной эволюціей міра, настолько медленны, что для насъ они не существуютъ. *Мы* можемъ ждать откровеній не отъ естественной эволюціи, а отъ сверхъестественной революціи міра».—Таковъ довольно обычный путь «отъ позитивизма къ мистицизму». Но путь этотъ возможенъ лишь для человѣка, который ни разу не попытался разсмотрѣть «по существу»—конгеніально—ни одно изъ произведеній великихъ мастеровъ познавательнаго искусства. «Изучая», напримѣръ, теорію всемірнаго тяготѣнія, можно, конечно, не міръ дифференцировать съ точки зрѣнія Ньютона, а самую формулу Ньютона, самые ея алгебраическіе знаки, дифференцировать отъ той бумаги, на которой они напечатаны. Разумѣется, получится нѣчто необычайно «сухое» и «скучное»: двѣ буквы «m» надъ чертой, одна съ хвостикомъ, другая безъ хвостика, а внизу «r^2». Что же тутъ занимательнаго? Но всякій, кто далъ себѣ трудъ конкретно представить картину физическаго міра до Ньютона и картину его послѣ Ньютона, не можетъ не почувствовать, что по художественной красотѣ Ньютоновская «сухая» формула не ниже Венеры Милосской. *)

Не только «позитивисты»—сторонники чистаго описанія, склонны разсматривать «данный» намъ міръ, какъ завершенное цѣлое, — къ этому приходятъ также идеалисты, стоящіе на точкѣ зрѣнія *интуитивизма*. Такъ, напр., для г. Лосскаго въ познаніи, поскольку оно истинно, все абсолютно, все заранѣе предопредѣлено, нѣтъ и не можетъ быть ничего условнаго, преходящаго. Если мы, напр., перестраиваемъ систему нашихъ понятій, подводя тѣ же самыя конкретныя вещи то подъ одинъ, то подъ другой «родъ» или «видъ», это отнюдь не значитъ, что границы понятій вообще условны и могутъ измѣняться въ соотвѣтствіи съ мѣняющимися задачами познанія. По мнѣнію г. Лосскаго самой природой разъ навсегда предначертаны естественныя, неизмѣнныя границы понятій; роды и вещи «существуютъ» въ природѣ въ томъ же смыслѣ, какъ отдѣльныя индивидуальныя вещи; «лошадь

---

*) Область примѣненія Ньютоновской формулы не ограничивается тяготѣніемъ. Она примѣнима во всѣхъ случаяхъ, гдѣ наблюдается какое либо взаимодѣйствіе тѣлъ на разстояніи, напр. притяженіе и отталкиваніе, такъ называемыхъ, электрическихъ *массъ*. Являясь высоко художественнымъ произведеніемъ, она намекаетъ въ то же время на возможность новаго, еще болѣе грандіознаго синтеза природы, на возможность универсальнаго «стиля» физическаго міра.

вообще», лошадь—видъ такъ же реальна, такъ же дана намъ въ непосредственномъ воспріятіи, какъ вотъ эта лошадь на этомъ лугу. Измѣненіе нашихъ классификацій есть лишь приближеніе познанія къ этимъ отъ вѣка заложеннымъ въ природѣ «лошадямъ вообще», «собакамъ вообще» и т. п. Самый фактъ измѣненія доказываетъ, что познаніе пока очень несовершенно, что мы недостаточно опознали «данный» намъ міръ. Такой же дефектъ опознанія обнаруживается и въ томъ, что мы непрерывно видоизмѣняемъ наши физическія теоріи и въ связи съ этимъ считаемъ данное явленіе причиной то той, то другой группы фактовъ. Въ природѣ явленія расположены въ одинъ единственный *истинный* рядъ причинъ и слѣдствій; и для существа, обладающаго идеальной способностью опознанія, достаточно внимательно всмотрѣться въ данное явленіе, чтобы опредѣлить его мѣсто въ этомъ ряду: въ чувственно воспринимаемомъ содержаніи каждаго явленія есть «отмѣтка», показывающая, съ какимъ именно другимъ явленіемъ оно связано причинной зависимостью.

Такое пониманіе познавательнаго процесса совпадаетъ съ теоріей «интеллектуальнаго созерцанія», развитой Шеллингомъ. Для Шеллинга всѣ построенія, создаваемыя науками, являются свидѣтельствомъ слабости нашего интеллекта, свидѣтельствомъ его неспособности непосредственно *интуитивно* улавливать свойства и связи вещей. «Придетъ время», пишетъ Шеллингъ, «когда науки совершенно исчезнутъ, и на мѣсто ихъ явится непосредственное знаніе. Всѣ науки, какъ таковыя, изобрѣтены лишь по недостатку этого знанія; напр., весь лабиринтъ астрономическихъ вычисленій существуетъ лишь потому, что человѣку не было дано усматривать непосредственно необходимость въ небесныхъ движеніяхъ, какъ таковую, или духовно сопереживать реальную жизнь вселенной. Существовали и будутъ существовать не нуждающіеся въ наукѣ люди, въ которыхъ смотритъ сама природа и которые сами въ своемъ видѣніи сдѣлались природой. Это настоящіе ясновидцы, подлинные эмпирики, къ которымъ эмпирики, называющіе себя такъ теперь, относятся, какъ политиканы, переливающіе изъ пустого въ порожнее, къ посланнымъ отъ Бога пророкамъ» *).

Это, дѣйствительно, доведенный до конца эмпиризмъ, и притомъ чрезвычайно удобный, до крайности упрощающій всѣ теоретико-познавательные вопросы,—все то, что касается оцѣнки методовъ нашего познанія. Никакой оцѣнки тутъ собственно и быть не можетъ. Всѣ познавательныя конструкціи одинаково несостоятельны. Отбрось всѣ искусственныя построенія, весь «лабиринтъ вычисленій», всѣ лжемудр-

*) Цитир. по книгѣ Лосскаго: «Обоснованіе интуитивизма». Стр. 160.

ствованія научной методологіи и совершенствуй свое «вниманіе». Вотъ альфа и омега этой теоріи познанія. *Приглядывайся* къ природѣ,—и она сама откроетъ тебѣ всѣ свои тайны.

Сторонники интуитивизма скажутъ, конечно, что совершенствованіе вниманія дѣло вовсе не легкое, что малѣйшій прогрессъ въ этой области достигается цѣной колоссальныхъ усилій, требуетъ продолжительной и напряженной работы человѣческаго генія. Все это совершенно вѣрно. Но бѣда въ томъ, что интуитивная теорія познанія не даетъ рѣшительно никакихъ указаній на то, *какъ* совершается эта работа; наоборотъ, зачастую она намѣчаетъ схемы, діаметрально противоположныя тому направленію, въ которомъ фактически движется прогрессъ опознанія міра.

Возьмемъ, хотя бы, вѣру въ *реальность* родовыхъ понятій. Реальная «лошадь—вообще» не пасется, конечно, гдѣ нибудь въ степяхъ на ряду съ индивидуальными лошадьми. Противъ такого *грубаго* представленія возстаетъ самъ Лосскій. Слѣдовательно «лошадь вообще» можетъ реально существовать только въ каждой отдѣльной лошади,—другими словами, она должна представлять опредѣленный комплексъ конкретныхъ признаковъ, общихъ для всѣхъ индивидуальныхъ лошадей. Наше понятіе «лошадь» не вполнѣ ясно очерчено именно потому, что мы недостаточно отчетливо дифференцировали этотъ комплексъ,—но съ каждымъ дальнѣйшимъ совершенствованіемъ опознанія онъ будетъ выступать передъ нами все яснѣе и отчетливѣе. Такова единственно возможная схема развитія понятій съ интуитивной точки зрѣнія.

Не трудно убѣдиться, что въ дѣйствительности прогресъ опознанія движется въ прямо противоположномъ направленіи. При первомъ знакомствѣ съ лошадьми всѣ онѣ кажутся намъ «одинаковыми»; комплексъ тожественныхъ элементовъ очень обширенъ, и нельзя сказать, чтобы онъ былъ неясенъ,—наоборотъ, онъ очень ярко очерченъ, и лишь послѣ дальнѣйшаго дифференцированія, при ретроспективномъ взглядѣ на него, обнаружатся его дефекты въ смыслѣ недостаточной точности. Вообще, неопознанное никоимъ образомъ нельзя истолковывать, какъ *смутно* опознанное. Это противорѣчитъ фактамъ повседневнаго опыта. Мы вполнѣ *отчетливо* опознаемъ данныя формы и связи міра и совершенно не замѣчаемъ переплетающихся съ ними иныхъ формъ и связей, которыя будутъ «открыты» нами завтра и спутаютъ наши теперешнія *ясныя* представленія, нарушатъ стройность данной картины міра.

Но вернемся къ нашей «лошади вообще». Чѣмъ обстоятельнѣе всматриваемся мы въ конкретныхъ индивидуальныхъ лошадей, тѣмъ болѣе бѣднымъ становится комплексъ общихъ элементовъ,—и наконецъ

мы убѣждаемся, что «общаго» въ строгомъ смыслѣ этого слова, т. е. *тожественнаго* въ различныхъ экземплярахъ лошадей нѣтъ ничего. Первоначально отчетливый комплексъ «лошадь вообще» таетъ подъ лучами направленнаго на него вниманія и въ результатѣ познавательнаго процесса уступаетъ мѣсто отчетливому сознанію мнимости «лошади вообще», какъ конкретнаго представленія.

Но если въ данной группѣ вещей и оказываются какіе либо общіе, тожественные признаки, понятіе, составленное изъ такихъ признаковъ, имѣетъ лишь ничтожную познавательную цѣнность. Выдѣляя изъ ряда предметовъ комплексъ общихъ имъ всѣмъ элементовъ, мы лишь фиксируемъ результаты уже закончившейся въ данной области познавательной работы,—мы ничуть не облегчаемъ этимъ дальнѣйшаго опознанія, не даемъ ему никакихъ руководящихъ указаній или схемъ. А между тѣмъ въ построеніи такихъ схемъ и состоитъ назначеніе нашихъ классификацій.

Понятіе включаетъ въ себя не тожественные, а «сходные» признаки, т. е. признаки, которые мы мыслимъ, какъ могущіе непрерывно варіировать *въ извѣстныхъ предѣлахъ*. При построеніи всякой классифицирующей системы понятій основная задача заключается именно въ томъ, чтобы опредѣлить возможно болѣе строго предѣлы воспріятій для каждаго отдѣльнаго признака, и въ то же время намѣтить эти предѣлы такъ, чтобы классифицируемыя вещи укладывались въ нашу систему понятій возможно болѣе легко и удобно. Но этимъ дѣло не ограничивается. Понятіе не только фиксируетъ данные измѣняющіеся признаки въ опредѣленныхъ границахъ, но на ряду съ этимъ устанавливаетъ между различными группами измѣняющихся признаковъ постоянныя соотношенія,—*постоянныя*, разумѣется, лишь приблизительно, т. е. варіирующіе въ извѣстныхъ—и опять таки строго опредѣленныхъ понятіемъ—предѣлахъ. Чѣмъ точнѣе опредѣлены предѣлы варіацій, чѣмъ больше указано связей между варіаціями различныхъ признаковъ и чѣмъ проще выражена эта связь,—тѣмъ совершеннѣе, художественнѣе, полезнѣе для познанія понятіе. Понятіе даннаго «вида» въ тѣхъ областяхъ біологіи, которыя хорошо разработаны, даетъ намъ настолько обстоятельную схему строенія организма и его функцій, что этой познавательной конструкціей заранѣе предопредѣляются почти всѣ пріемы дифференцированія, необходимые для изслѣдованія каждаго новаго экземпляра даннаго вида.

Однако, какъ бы ни была совершенна съ точки зрѣнія уже опознанныхъ формъ система понятій, напр., зоологическихъ, она никоимъ образомъ не даетъ ручательства, что всякій вновь открытый экземпляръ животнаго войдетъ въ одну изъ нашихъ схемъ. Всегда возможно от-

крытіе такого животнаго, которое спутаетъ всѣ наши схемы, заставитъ положить въ основу классификаціи иные варіирующіе признаки, иначе опредѣлить предѣлы варіацій, установить иныя связи.

Природа *не дана* намъ, какъ единое связанное цѣлое; единство міра не предпосылка, а задача творческаго познанія. Это не значитъ, конечно, что познаніе творитъ свои связи и схемы вполнѣ свободно, что природу можно разсматривать, какъ листъ бѣлой бумаги, на которомъ познавательная фантазія человѣка набрасываетъ свои картины. Если уже сравнивать природу съ бумагой, такъ не съ бѣлой, а съ исчерченной вдоль и поперекъ безчисленными сливающимися контурами нарисованныхъ одна на другой картинъ. Актъ познанія выдѣляетъ изъ этой безпорядочной сѣти линій тѣ, которыя принадлежатъ одному и тому же рисунку.

Мы не «предписываемъ» вещамъ ихъ связей, а находимъ послѣднія въ опытѣ, т. е. въ природѣ. Но на ряду съ данными связями, опознанными нами и фиксированными въ системѣ понятій, *тѣ же самыя вещи* объединены между собой безконечнымъ количествомъ *) иныхъ связей, которыя мы не различаемъ до тѣхъ поръ, пока наша система удовлетворяетъ своему познавательному назначенію, т. е. хорошо оріентируетъ насъ среди тѣхъ вещей, для которыхъ она создана. Мы вынуждены искать новыхъ связей, перестраивать систему понятій, разъ конкретные факты перестаютъ укладываться въ наши познавательныя конструкціи. Задачи такой перестройки—организовать всю совокупность явленій, упорядоченныхъ прежней системой понятій, плюсъ та новая группа явленій, которая въ нее не вошла и тѣмъ ее разрушила. Когда эта задача достигается, мы временно удовлетворяемся новой познавательной постройкой, охватывающей болѣе широкое содержаніе. Но ближе ли мы къ «истинѣ», къ пониманію «реальнаго», «объективнаго» единства природы? Вопросъ нелѣпый. Каждая конструкція одинаково истинна въ своихъ предѣлахъ. А такъ какъ перспективы, открываемыя дальнѣйшимъ дифференцированіемъ природы, безграничны, то не предвидится конца и познавательнымъ революціямъ.

---

*) «Безконечное количество» я употребляю здѣсь не въ житейскомъ, а въ математическомъ смыслѣ слова, т. е. количество, больше всякой данной величины. Никакимъ законченнымъ процессомъ познанія не могутъ быть исчерпаны всѣ существующія въ природѣ связи. Но именно эта безконечность связей природы поддерживаетъ надежду, что въ каждомъ данномъ случаѣ, для каждой данной познавательной задачи мы найдемъ въ концѣ концовъ искомую связь.

До сихъ поръ мы разсматривали только «я» и его познаніе. А какъ же обстоитъ дѣло съ «ты»?

То «естественное» представленіе о мірѣ, которое мы взяли за исходную точку, постулируетъ, что для «ты» предметы внѣшняго міра существуютъ совершенно такъ же, какъ и для «меня» и *въ томъ же самомъ пространствѣ и времени*. Но такъ какъ наивный реализмъ считаетъ, какъ мы уже упоминали, эти «я» и «ты» самостоятельными сущностями, скрытыми въ человѣческихъ тѣлахъ, то онъ тотчасъ же запутывается въ противорѣчіяхъ. Единство опыта, «носителями» котораго являются различныя сущности, не представимо. Это противорѣчіе наивнаго реализма кладутъ въ основу картины міра тѣ философскія теченія, которыя мыслятъ каждое отдѣльное «я», какъ абсолютно обособленную монаду, создающую «свои» представленія въ «своемъ» пространствѣ и времени. Единый для наивнаго реалиста міръ раздробляется на столько міровъ, сколько имѣется различныхъ «я». Каждая вещь этого единаго міра превращается въ рядъ аналогичныхъ вещей, существующихъ параллельно въ мірахъ монадахъ. На мѣсто тожества становится предустановленная гармонія.

Не только метафизики, принимающіе «я» за субстанцію или вещь въ себѣ, но и чистые феноменалисты—кантіанцы утверждаютъ, что чужія представленія не могутъ войти въ картину «моего» міра, такъ какъ «я» дано уже въ самомъ единствѣ сознанія.

Что же такое это «единство» сознанія? Прежде всего, это непрерывность даннаго намъ міра въ пространствѣ и времени. Міръ, какъ онъ нами представляется, не имѣетъ *пустыхъ* промежутковъ, заполняетъ цѣликомъ пространство и время; а такъ какъ пространство и время суть *наши* формы созерцанія, то, слѣдовательно, въ этомъ мірѣ сплошныхъ «нашихъ» представленій не остается мѣста для представленій какого либо другого «я».

Съ «я представляющимъ» мы до сихъ поръ нигдѣ еще не встрѣтились. Мы видѣли только представленія, дифференцирующіяся въ функціональной зависимости отъ процессовъ даннаго человѣческаго организма, «моего» тѣла. Да и сами феноменалисты не считаютъ «я» субстанціей, *порождающей* представленія; и для нихъ оно дано только въ самомъ фактѣ пространственнаго и временнаго единства представленій. Вопросъ, слѣдовательно, ставится такимъ образомъ: вѣрно ли, что единство пространства и времени есть единство «моихъ» представленій? Создается ли оно путемъ сочетанія только такихъ содержаній, которыя фактически были опознаны самимъ «мною», или же въ него входятъ и другіе, не «мои» элементы?

Не трудно убѣдиться, что въ дѣйствительности изъ однихъ только «моихъ» представленій—т. е. фактически дифференцировавшихся, какъ функція моего организма, никакого единства міра, ни въ пространствѣ, ни во времени сложить невозможно.

Возьмемъ сначала не міръ въ цѣломъ, а какую нибудь маленькую частичку міра, непосредственно разсматриваемую нами въ данный «моментъ», и посмотримъ, какъ конституируется ея непрерывность въ пространствѣ. Положимъ, передъ вами разстилается лѣсъ. Картина этого лѣса въ вашемъ представленіи никоимъ образомъ не ограничивается тѣми линіями и красками, которыя вамъ непосредственно видны съ даннаго пункта наблюденія. Именно для того, чтобы представить себѣ лѣсъ сплошь заполняющимъ пространство, вы должны присоединить къ непосредственно данному массу *гипотетическихъ* элементовъ, цѣлый рядъ такихъ предполагаемыхъ представленій, которыя никогда не были *вашими*, т. е. никогда не дифференцировались въ непосредственномъ воспріятіи, какъ функція вашего организма. Вы не думаете, напр., что деревья въ глубинѣ лѣса состоятъ только изъ тѣхъ вершинъ, которыя вамъ видны; вы «представляете» себѣ эти вершины продолженными и дополненными остальными частями деревьевъ, которыхъ вы не видите и никогда не видали. Вы не ограничиваетесь одной стѣной и половиной крыши вотъ этого домика у опушки лѣса; вы мысленно видите и остальныя его стѣны, ибо иначе онъ не заполнялъ бы сплошь «вашего» трехмѣрнаго пространства.

То же самое относится и къ единству времени.

Такимъ образомъ единство сознанія не можетъ быть осуществлено, если матеріаломъ сознанія служатъ только мои фактическія представленія. Чтобы достигнуть этого единства надо къ представленіямъ, получаемымъ фактически «мною» съ даннаго пункта наблюденія, присоединить мысленно милліоны фиктивныхъ, не существующихъ представленій,—такихъ представленій, которыя «я» получилъ бы, если бы одновременно находился во всѣхъ пунктахъ наблюдаемой картины, и разсматривалъ каждую данную вещь со всѣхъ сторонъ сразу. Спрашивается теперь: чѣмъ же отличаются отъ этихъ мысленныхъ «я» тѣ фактическіе „ты“, которые дѣйствительно находятся одновременно со мною въ разныхъ пунктахъ наблюдаемой мной картины, и при помощи мимики, жестовъ, словъ, сообщаютъ мнѣ о явленіяхъ, не видимыхъ мною. Очевидно, никакого принципіальнаго различія тутъ нѣтъ. Я вполнѣ могу допустить, что «ты» видитъ *тѣ же самыя* вещи, какъ и я, и въ томъ же самомъ пространствѣ и времени,—видитъ именно такъ, какъ видѣло бы «я», находясь на его мѣстѣ. И я не только *могу* допустить, но и

вынужденъ допустить это, опять таки въ интересахъ единства сознанія.

Единство «моей» картины міра, единство «моего» опыта, единство, такъ называемаго, «моего сознанія» не имѣло бы мѣста, если бы въ немъ участвовали только «данныя» мнѣ *высказыванія* другихъ людей. Единство это достижимо лишь въ томъ случаѣ, если на мѣсто высказываній подставлены гипотетически соотвѣтствующія имъ «чужія» представленія, какъ таковыя, т. е. представленія, дифференцируемыя другими человѣческими организмами.

Міръ вовсе не «мое» представленіе, а «наше» общечеловѣческое представленіе, или точнѣе, представленіе обособляющееся и развивающееся, какъ функція совокупнаго человѣческаго организма, по отношенію къ которому отдѣльные люди играютъ лишь роль болѣе или менѣе спеціализированныхъ органовъ. Мало того, даже тѣ явленія, которыя мы—люди не способны опознавать, но которыя опознаютъ ближайшія къ намъ животныя (т. е. животныя съ «понятной» для насъ мимикой), мы вносимъ, какъ реальныя, въ нашу картину міра. Съ человѣческой точки зрѣнія слѣды не имѣютъ никакого запаха; мы однако не думаемъ, что запахъ слѣдовъ есть собачья иллюзія, мы считаемъ его реальнымъ, но слишкомъ тонкимъ для человѣческаго обонянія.

И такъ пространство и время вовсе не формы «моего» созерцанія—это формы организаціи общечеловѣческаго опыта. Непрерывность міра въ пространствѣ и времени получается лишь при совмѣщеніи такихъ представленій, которыя въ «моемъ» индивидуальномъ опытѣ не совмѣстимы (напр., одновременное созерцаніе даннаго предмета со всѣхъ сторонъ и т. п.). Предположеніе, что данные мнѣ предметы совершенно такъ же даны другимъ людямъ, не только не противорѣчитъ «условіямъ» или «предпосылкамъ» моего познанія, но само является такой предпосылкой. «Я» не имѣетъ никакого права присваивать себѣ единство сознанія, или, лучше сказать, единство сознаваемаго міра. Единство это безлично.

И любопытно, что, когда кантіанецъ хочетъ—не то что доказать а хотя бы какъ нибудь выразить въ словахъ субъективный характеръ этого сознанія, онъ тотчасъ же превращаетъ «я» въ субстанцію, въ *носителя* познанія. Такъ напр., г. И. Лапшинъ *) сравниваетъ «я» съ «духовнымъ глазомъ», созерцающимъ міръ представленій. Это, конечно, только образное выраженіе, но въ томъ то и бѣда, что за такимъ

*) См. его книгу „Законы мышленія и формы познанія“—стр. 30.

образомъ или *ничего* не скрывается—и тогда онъ только затемняетъ, а не уясняетъ вопросъ—или же скрывается «субстанція», «авторъ» созерцанія, «носитель» его. Только благодаря этому метафизическому «носителю» сознаніе превращается въ самосознаніе. Если единство сознанія мыслится, какъ «мое», мы уже имѣемъ implicite весь догматическій идеализмъ.

Но указанная нами постановка вопроса о «множественности индивидуумовъ», предполагаетъ, что мои представленія и представленія другого, связанныя съ тѣми же самыми высказываніями, совпадаютъ. Между тѣмъ зачастую оказывается, что «ты» воспринимаетъ міръ не такъ, какъ воспринималъ бы «я» на его мѣстѣ. Поскольку при этомъ остается все же возможность взаимнаго пониманія, такая разница сводится очевидно къ тому, что «ты» по сравненію съ «я» или передифференцировалъ міръ въ какомъ нибудь отношеніи, или не додифференцировалъ его. Въ обоихъ случаяхъ никакой принципіальной разницы между «ты» и «я» не получается: «ты» рисуетъ мнѣ или картину «моего» будущаго или картину «моего» прошедшаго,—оно имѣетъ слѣдовательно, ровно столько же правъ на участіе въ «моемъ» мірѣ, какъ и само «я» въ своихъ прошлыхъ и грядущихъ состояніяхъ. И если даже на дальнѣйшее дифференцированіе міра со стороны «ты» нѣтъ никакой надежды, если, напримѣръ, мы имѣемъ дѣло съ дальтонистомъ, то самый познавательно цѣлесообразный, а, слѣдовательно, и научный выходъ — признать красный и зеленый цвѣта реальными и констатировать, что мы «не понимаемъ» дальтониста въ томъ пунктѣ его высказываній, который гласитъ «красное = зеленому», что мы не можемъ *представить* себѣ («припомнить») того воспріятія отдаленныхъ нашихъ предковъ, въ которомъ красное еще не отличалось отъ зеленаго.

И здѣсь разница только въ степени дифференцированія мира. Создавать ради дальтонистовъ «реальную» вещь въ себѣ, какъ это предлагали нѣкоторые критики Авенаріуса (въ русской литературѣ, если не ошибаюсь, г. Аскольдовъ), нѣтъ никакихъ основаній. Ибо вещь въ себѣ, ничуть не дѣлая для насъ понятнымъ тотъ фактъ, что для «ты» красное = зеленому, присоединяетъ только къ этой маленькой познавательной непріятности цѣлую груду огромныхъ противорѣчій. «Объяснить» дальтонизмъ со стороны его происхожденія, т. е. установить зависимость его отъ даннаго устройства глаза, мы можемъ, конечно, и безъ вещи въ себѣ. Слѣдовательно, и съ этой стороны мы въ ней совершенно не нуждаемся.

Съ біологической точки зрѣнія познаніе есть, конечно, орудіе организма въ борьбѣ за существованіе. Процессъ опознанія воникаетъ тамъ, гдѣ организмъ сталкивается съ внѣшней природой, вынужденъ

избѣгать ея вредныхъ вліяній, или приспособлять ее къ своимъ потребностямъ. Въ сколько нибудь развитомъ человѣческомъ обществѣ эта борьба съ природой носитъ характеръ планомѣрнаго труда или производства. Производственный трудъ—вотъ первый источникъ творчества познавательныхъ цѣнностей. Я не хочу, конечно, сказать, что всякій актъ познанія имѣетъ въ виду какую нибудь производственную задачу, удовлетвореніе какой нибудь «матерьяльной» потребности организма. Познаніе создаетъ свою собственную потребность, свой собственный «автономный» познавательный интересъ. Но этотъ автономный интересъ сводится къ тому, чтобы *связать* между собою всѣ уже опознанныя вещи и ихъ свойства, чтобы облегчить переходъ отъ однихъ къ другимъ, дать возможность на основаніи настоящаго предвидѣть будущее. Познаніе дифференцируетъ міръ автономно, но лишь тамъ, гдѣ не хватаетъ звеньевъ для построенія зданія, основныя линіи котораго уже намѣчены непосредственной борьбой съ природой, т. е. производственнымъ процессомъ.

Но если познаніе, какъ таковое, заинтересовано въ отысканіи объединяющихъ опытъ звеньевъ, это не значитъ, что продукты его дѣятельности всегда оказываются такими звеньями. Сплошь да рядомъ случается обратное. Научныя открытія разрушаютъ и переворачиваютъ вверхъ дномъ прочно установившіеся въ мірѣ законы и зависимости. И въ этомъ случаѣ они возбуждаютъ особенно интенсивный научный интересъ. Тутъ нѣтъ никакого противорѣчія съ тѣмъ, что я только что сказалъ о направленіи автономнаго научнаго интереса. Вѣдь всякій данный законъ, всякая данная зависимость въ природѣ не только орудіе нашей власти надъ міромъ, но и ограниченіе этой власти данными предѣлами. Открытіе явленій, не подчиняющихся «закону», казавшемуся дотолѣ незыблемымъ, пробуждаетъ надежду найти новую болѣе широкую закономѣрность, позволяющую управлять вещами не только въ рамкахъ старыхъ законовъ, но и вопреки имъ. Для того, чтобы нагляднѣе иллюстрировать эту діалектику разрушенія созданія законовъ природы, я возьму примѣръ не изъ исторіи познанія, а exemplum fictum. Допустимъ, напр., что гдѣ нибудь познаніе проходитъ такіе этапы: 1) Законъ: всѣ тѣла падаютъ на землю. 2) Фактъ, ниспровергающій законъ: шаръ, наполненный водородомъ, летитъ вверхъ. 3) Синтезъ. Новый законъ, расширяющій власть надъ природой (дѣлающій возможнымъ воздухоплаваніе) и включающій въ себя старый законъ, какъ частный случай: вѣсъ тѣла въ воздухѣ равенъ вѣсу его въ пустотѣ минусъ вѣсъ вытѣсненнаго имъ объема воздуха.

Такимъ образомъ мы опознаемъ лишь такіе факты, которые имѣютъ отношеніе или къ нашей непосредственной борьбѣ съ природой, или

къ системѣ познавательныхъ конструкцій, воздвигнутыхъ въ связи съ этой борьбой. Факты, стоящіе внѣ обѣихъ этихъ сферъ, нами не дифференцируются. Напримѣръ, формы слегка сглаженныхъ водою камней, въ изобиліи попадающихся на отмеляхъ рѣкъ, намъ представляются «случайными», опознаются очень плохо; никому еще, кажется, не приходило въ голову ихъ классифицировать. Нѣтъ, однако, рѣшительно никакихъ основаній утверждать, что такая классификація вообще не мыслима. Можно, наоборотъ, сказать съ огромной вѣроятностью, что такая классификація была бы разработана не хуже многихъ другихъ, если бы формы камней представляли какой либо интересъ для нашей *практики* (т. е. производственной борьбы съ природой) или *теоріи* (т. е. въ смыслѣ установленія или разрушенія общихъ связей опыта).

2. Апріорныя формы опознанія.

Среди орудій, которыми пользуется познаніе въ процессѣ дифференцированія природы, особое мѣсто занимаютъ, такъ называемыя, «апріорныя» условія познанія, — т. е. пространство и время, какъ формы «созерцанія» (или, точнѣе, формы *интуиціи*, т. е. всего вообще чувственно воспринимаемаго), категорія причинности, законы логики.

Ученіе объ «апріорности», лежащее въ основѣ кантіанской теоріи познанія, изобилуетъ оттѣнками. Я въ самыхъ общихъ чертахъ отмѣчу лишь тѣ его моменты, которые имѣютъ непосредственное отношеніе къ моей темѣ.

Подъ апріорностью прежде всего разумѣется пріоритетъ «я» надъ *моимъ* познаніемъ. «Я», полагающее категоріи, «предписывающее» природѣ законы,—этотъ «субъектъ», безъ котораго нѣтъ «объекта», есть *условіе* всякаго познанія. Выше, говоря о единствѣ сознанія, выражающемся въ пространственной и временной непрерывности опыта, мы уже видѣли, что «я» тутъ совершенно не причемъ. Пространство и время суть безличныя формы организаціи опыта. Безличность категоріи причинности еще очевиднѣе.

Далѣе, терминъ «a priori» означаетъ, что формы познанія — по крайней мѣрѣ нѣкоторыя изъ нихъ — *даны* намъ не такъ, какъ все остальное содержаніе опыта: пространство и время не комбинація эмпирически данныхъ признаковъ, какъ всякія другія «понятія», а «чистое созерцаніе», — мы созерцаемъ, или представляемъ себѣ конкретно, «чистое», не заполненное никакимъ эмпирическимъ содержаніемъ, пространство и время, и только благодаря наличности такого *чистаго* созерцанія можемъ созерцать въ пространствѣ и времени эмпирическія

вещи. Отсюда вытекаетъ невозможность психологически «объяснить» (опознать) возникновеніе пространства и времени. Когда психологъ пытается въ самомъ содержаніи нашихъ воспріятій найти то, что мы называемъ «раньше» и «послѣ», и изъ этихъ конкретныхъ, единичныхъ «раньше» и «послѣ», какъ изъ элементовъ времени, конструируетъ понятіе «времени вообще», кантіанецъ презрительно пожимаетъ плечами: вѣдь «время вообще» уже должно быть представлено нами прежде, чѣмъ пріобрѣтутъ какой нибудь смыслъ отдѣльныя „раньше" и „послѣ".

Но дѣйствительно ли существуетъ чистое представленіе пространства и времени? Современная психологія съ полной убѣдительностью показала, что въ чистомъ видѣ мы не можемъ созерцать ни пространства, ни времени. И въ настоящее время даже наиболѣе ортодоксальные кантіанцы (напр. цитированный выше И. Лапшинъ) приходятъ къ убѣжденію, что пространство и время не „созерцанія", а *понятія*. Но вмѣстѣ съ тѣмъ падаетъ и вся убѣдительность аргументаціи въ пользу ихъ апріорности. Въ самомъ дѣлѣ, съ этой точки зрѣнія вышеприведенное возраженіе противъ психолога, пытающагося *вывести* понятіе времени, справедливо лишь въ томъ случаѣ, если оно примѣнимо ко всякой попыткѣ вывести общее понятіе изъ конкретныхъ признаковъ эмпирически данныхъ вещей. Для спасенія апріорности „понятій" пространства и времени надо доказать, напр., что понятіе „человѣкъ" нельзя построить путемъ наблюденія конкретныхъ свойствъ Ивана, Сидора, Петра,—что понятіе „человѣкъ" логически предшествуетъ наблюденію, является *условіемъ самаго воспріятія* Ивана, Сидора и Петра. Но доказать этого не возможно, ибо это противорѣчитъ точно установленнымъ фактамъ; это можно лишь постулировать, какъ вѣру. Такая вѣра была бы возвращеніемъ къ Платоновскому ученію о реальности идей, т. е. къ тому „догматическому идеализму", въ ниспроверженіи котораго Кантъ видѣлъ одну изъ своихъ главнѣйшихъ задачъ.

Въ результатѣ ученіе объ „апріорности" получаетъ такую формулировку: формы познанія даны намъ совершенно такъ же, какъ и всякія иныя содержанія опыта, но онѣ даны въ *каждомъ* содержаніи опыта. Достаточно намъ всмотрѣться въ любое ощущеніе, тщательно опознать его, чтобы открыть въ немъ и пространство, и время, и причинность— и именно въ томъ самомъ видѣ, какъ эти понятія формулированы современнымъ научнымъ познаніемъ. Всякая попытка конструировать пространство, обладающее иными свойствами, чѣмъ эвклидовское, есть самообманъ или дефектъ опознанія, т. е. неясно сознаваемое эвклидовское пространство. При этомъ, не только всѣ фактически данныя ощущенія облечены въ футляръ формъ познанія, но мы не можемъ

въ самыхъ свободныхъ полетахъ своей фантазіи представить себѣ ощущеніе безъ этого футляра.

Остановимся прежде всего на понятіи пространства. Представляетъ ли пространство форму *всякой* «чувственности»? Другими словами, существуютъ ли внѣпространственныя ощущенія? Съ точки зрѣнія кантіанца последнія невозможны. Когда психологи говорятъ о непространственныхъ ощущеніяхъ, они впадаютъ, по выраженію г. Лапшина, въ «невинную философскую мистификацію»: т. е. переносятъ свое вниманіе съ пространственныхъ свойствъ ощущенія на другія свойства того же ощущенія и воображаютъ, что нашли реально существующее внѣпространственное «чистое» ощущеніе. Во всякомъ ощущеніи... мы можемъ направить фокусъ своего вниманія то на его содержаніе (запахъ розы), то на одно изъ необходимыхъ свойствъ: мы можемъ мыслить то о продолжительности запаха розы, то о его локализаціи, то о его интенсивности и т. д.» *).

Итакъ, пространственный характеръ («локализація») данъ намъ во всякомъ ощущеніи, но мы не всегда опознаемъ его. Очевидно, такъ можно неопровержимо доказать «реальность» любого произвольнаго догмата: «всегда присутствуетъ въ сознаніи, но не опознается» *). Просто и удобно! Но вопросъ въ томъ именно и заключается, *какимъ образомъ* «опознается» пространственный характеръ такихъ ощущеній, какъ запахъ или звукъ. Нѣтъ ли какихъ либо специфическихъ различій между *локализаціей* звуковъ и запаховъ и, напр., локализаціей контуровъ даннаго тѣла? Уже съ перваго взгляда очевидно, что такія различія дѣйствительно имѣются. Представимъ себѣ, что какое нибудь сильно пахнущее вещество, напр., мускусъ, послѣ продолжительнаго пребыванія въ комнатѣ вынесено оттуда. Въ такой «пропахшей мускусомъ» комнатѣ мы при самомъ добросовѣстномъ перенесеніи фокуса вниманія на пространственный характеръ запаха не сможемъ отвѣтить на вопросъ, откуда исходитъ запахъ мускуса? И если уже мы захотимъ непремѣнно *локализировать* наше ощущеніе, мы скажемъ, что запахъ «равномѣрно разлитъ въ пространствѣ». Но развѣ это локализація? Допустимо ли что нибудь подобное по отношенію къ дѣйствительно пространственнымъ ощущеніямъ? Развѣ мы можемъ, напр., мыслить при какихъ бы то ни было условіяхъ, что квадратъ или окружность равномѣрно разлиты въ пространствѣ?

---

*) «Законы мышленія и формы познанія», стр. 18.

*) Приблизительно такъ аргументировали, напр., нѣкоторые сторонники «произвольнаго зарожденія» послѣ опубликованія извѣстныхъ работъ Пастера. «Произвольное зарожденіе имѣетъ мѣсто всегда и вездѣ, но мы не въ состояніи его замѣтить».

Ни звуки, ни запахи не локализируются въ непосредственномъ воспріятіи. Когда мы говоримъ о «направленіи», въ которомъ доходитъ до насъ звукъ или запахъ, то въ дѣйствительности мы имѣемъ въ виду то направленіе, въ которомъ *мы сами* должны двигаться, чтобы *интенсивность* звука или запаха непрерывно возрастала. Мы говоримъ: «звукъ или запахъ исходитъ *изъ* этого предмета», если при непосредственномъ сосѣдствѣ нашихъ органовъ чувствъ съ даннымъ предметомъ интенсивность ощущенія достигаетъ своего максимума.

Когда гносеологъ увѣряетъ себя, что онъ можетъ «перенести фокусъ своего вниманія» съ интенсивности запаха на его локализацію, онъ несомнѣнно становится жертвой «невинной философской мистификаціи». Локализировать запахъ можно только, фиксируя въ фокусѣ вниманія колебанія его интенсивности въ связи съ зрительными и осязательными ощущеніями перемѣщенія нашего тѣла въ пространствѣ. Если интенсивность звука или запаха не мѣняется, если она одинакова во всѣхъ точкахъ нашего зрительно-осязательнаго пространства, мы лишены всякой возможности локализировать.

Пространственность не апріорный характеръ всякихъ ощущеній, не условіе самой ихъ возможности, а фактически констатированное свойство *нѣкоторыхъ* ощущеній.

Но и для пространственныхъ ощущеній эвклидовское пространство не единственно возможное. Пуанкарэ въ своей интересной и довольно популярной книгѣ «Наука и гипотеза» показываетъ, что мы легко можемъ *представить себѣ* міръ такихъ вещей, для которыхъ наше пространство оказалось бы очень нецѣлесообразной формой. Напр., при извѣстныхъ измѣненіяхъ въ свойствахъ нашихъ твердыхъ тѣлъ,—измѣненіяхъ, вполнѣ доступныхъ нашему воспріятію, мы, навѣрное, представляли бы себѣ пространство неоднороднымъ. Эвклидовское пространство, какъ и всякое понятіе, есть познавательная *конструкція*, въ которой возможны поправки и перестройки. Правда изъ всѣхъ возможныхъ (т. е. конкретно представимыхъ) *) пространствъ, наше пространство оказывается самымъ простымъ и удобнымъ для нашего *даннаго* міра.

Эвклидовское пространство—наиболѣе цѣлесообразное орудіе для рѣшенія даннаго ряда познавательныхъ задачъ. Но нѣтъ рѣшительно никакой гарантіи, что оно навсегда останется такимъ орудіемъ. Какъ я только что упоминалъ, нѣкоторыя «свойства пространства» предста-

*) Я не имѣю въ виду пространства многихъ измѣреній: оно конкретно не представимо и играетъ въ математикѣ такую же роль «условнаго» обобщенія, какъ и напр. комплексныя числа.

вляютъ въ дѣйствительности свойства твердыхъ тѣлъ нашего эмпирическаго міра. Но измѣнится вслѣдствіе прогресса опознанія наше представленіе о твердомъ тѣлѣ, и пространство придется сдать въ архивъ. Это не будетъ, конечно, полнымъ исчезновеніемъ пространства; прогрессъ опознанія не уничтожаетъ того, что уже опознано нами въ мірѣ; для тѣхъ задачъ, для которыхъ Эвклидовское пространство годится теперь, оно будетъ пригодно и тогда;—однимъ словомъ наше теперешнее пространство можетъ быть не уничтожено познаніемъ, а «превзойдено» имъ. Эта Гегелевская формула примѣнима вообще къ судьбѣ всѣхъ, такъ называемыхъ, «истинъ»,—всѣхъ орудій познанія, которыя въ данный моментъ дѣйствительно цѣлесообразны, т. е. позволяютъ осуществлять текущія задачи познанія съ наибольшей производительностью познавательнаго труда.

То же самое приходится сказать и о законѣ причинности. Г. Лапшинъ слѣдующимъ образомъ формулируетъ категорію причинности, какъ необходимое *условіе* познанія. Установленіе причинной связи между отдѣльными явленіями въ значительной мѣрѣ произвольно, — но это лишь эмпирическая „иллюстрація“ апріорнаго закона причинности. Состояніе всего міра въ данное мгновеніе мы *не можемъ* не мыслить какъ слѣдствіе состоянія міра въ предшествующее мгновеніе, ибо иначе пришлось бы допустить, что оно возникло изъ абсолютнаго ничто; между тѣмъ „абсолютное ничто“—пустое сочетаніе словъ,—оно никогда не можетъ быть представлено, какъ данное въ опытѣ.

Не трудно убѣдиться, что передъ нами наивное petitio principii. Разъ мы допустили, что все возникающее возникаетъ *изъ чего нибудь*, то мы тѣмъ самымъ уже постулировали законъ причинности. Но фактически данное намъ содержаніе міра возникаетъ не „изъ“ чего нибудь, а „послѣ“ чего нибудь. Вопросъ какъ разъ въ томъ и заключается, *вынуждены* ли мы превращать это „послѣ“ въ „потому что“? Другими словами: можемъ ли мы себѣ представить, что послѣ состоянія міра А возникаетъ не состояніе его В, фактически имѣвшее мѣсто, а какое нибудь иное состояніе С? Очевидно въ этомъ представленіи нѣтъ ничего невозможнаго, а, слѣдовательно, и причинная связь не есть предпосылка всякаго воспріятія.

Но само собою понятно, что „законъ“ или, точнѣе, *принципъ* причинности есть очень важное орудіе познанія. Предвидѣніе — одно изъ могущественнѣйшихъ средствъ въ борьбѣ организма съ природой; а для того ,чтобы предвидѣть, надо отъ того, что мы видимъ, что намъ „дано“, умозаключать къ тому, что мы увидимъ, что намъ будетъ дано,—надо, однимъ словомъ разыскивать въ природѣ ряды причинно зависимыхъ явленій. Отсюда между прочимъ слѣдуетъ, что познава-

тельно важно лишь нахожденіе такихъ *отдѣльныхъ* рядовъ. Связь между послѣдовательными состояніями всего міра въ цѣломъ, если бы мы даже и были вынуждены ее мыслить, какъ необходимую, всетаки была бы совершенно пустопорожней, познавательно безсодержательной формулой.

Что касается формальныхъ законовъ логики, которые сводятся въ сущности къ одному закону противорѣчія, то тутъ необходимо различать двѣ вещи: 1) Противорѣчіе, какъ несовмѣстимость въ томъ или другомъ отношеніи извѣстныхъ конкретныхъ представленій. 2) Противорѣчіе, какъ несоблюденіе тѣхъ правилъ, которыя мы условились положить въ основу той или другой познавательной конструкціи,— напр., понятія, системы словесныхъ символовъ, чиселъ и т. п.

Извѣстная формула А = А,—или «одинъ и тотъ же предметъ не можетъ быть въ одно и то же время и А, и В»—интерпретируется нерѣдко какъ всеобщій, апріорный законъ несовмѣстимости представленій. Но что значитъ: «одинъ и тотъ же предметъ»? очевидно: «предметъ, занимающій то же самое мѣсто въ пространствѣ». Такимъ образомъ, сколько-нибудь конкретный смыслъ законъ А = А пріобрѣтаетъ, если его формулировать такъ: «всякія различія возможны или въ пространствѣ (сосуществованіе *двухъ* предметовъ А и В) или во времени (измѣненіе свойствъ *одного* и *того же* предмета изъ А въ В). Имѣетъ ли этотъ законъ всеобщее значеніе?

Мнѣ кажется, что мы опровергаемъ его каждымъ звукомъ нашего голоса. Въ самомъ дѣлѣ, извѣстно, что звуки сложнаго тембра (напр., гласныя нашего голоса) представляютъ комбинацію основного тона съ нѣсколькими обертонами,—и мы не только отвлеченно знаемъ это, но и *ощущаемъ* тембры именно такимъ образомъ: въ самомъ непосредственномъ воспріятіи различаемъ основной тонъ и, по крайней мѣрѣ, нѣкоторые обертоны. Въ какой же «формѣ интуиціи» различаются составныя части такихъ звуковъ—аккордовъ? Во времени?—Ни коимъ образомъ, всѣ элементы сложнаго звука даны намъ одновременно. Въ пространствѣ?—Прежде всего, болѣе чѣмъ сомнительно, что звукъ пространственное ощущеніе. Но если мы даже не будемъ настаивать на этомъ, если мы даже согласимся съ кантіанцами, что звуки локализируются непосредственно, въ данномъ случаѣ дѣло отъ этого не улучшится. Вѣдь ни одинъ кантіанецъ не станетъ, конечно, утверждать, что мы локализируемъ составные элементы звука сложнаго тембра въ разныхъ частяхъ пространства, что, напр., основной тонъ какой-нибудь гласной человѣческаго голоса «исходитъ» изъ глотки оратора, первый обертонъ изъ его затылка и т. д.

Итакъ, тоны, входящіе въ составъ аккорда, различаются *не въ*

пространствѣ и не во времени. Они существуютъ въ одной и той же точкѣ пространства (или, что сводится къ тому же, *внѣ* пространства) и въ одинъ и тотъ же моментъ времени.—Но, напр., къ цвѣтамъ законъ несовмѣстимости представленій примѣнимъ: смѣшивая различныя краски, мы получаемъ впечатлѣніе одного цвѣта, а не аккорда цвѣтовъ. Такимъ образомъ, законъ несовмѣстимости представленій имѣетъ не абсолютное, а относительное значеніе; не онъ опредѣляетъ собою природу нашей «чувственности», но самъ опредѣляется эмпирической природой *нѣкоторыхъ* ощущеній. «А одновременно равно и красному, и зеленому, и синему»—абсурдъ, невозможное представленіе. Поставить его цѣлью познанія—значитъ совершенно парализовать познавательный процессъ. Но «А» одновременно равно и do, и mi, и sol» — не только не абсурдъ, а одна изъ существеннѣйшихъ «предпосылокъ» музыкальнаго творчества.

Во второмъ своемъ смыслѣ,—въ смыслѣ соблюденія нормъ, положенныхъ въ основу данной познавательной конструкціи—законъ тождества есть, конечно, предпосылка познанія, но, опять таки, не какъ необходимость, а какъ цѣлесообразное правило познанія. Напримѣръ, Г. В. Плехановъ условился со своими читателями, что онъ будетъ обосновывать реальность внѣшняго міра, исходя изъ понятія вещи въ себѣ, существующей не въ нашемъ времени, а въ чемъ то, ему соотвѣтствующемъ,—а затѣмъ заставилъ дѣйствовать эту вещь въ себѣ «причинно», т. е. въ нашемъ времени. Г. Мейеръ обѣщался показать намъ качественно противоположное міру, абсолютно единичное и творческое «я»,—а показалъ самый абстрактный отблескъ міра, окрашенный въ отрицательный чувственный тонъ сказки. Фраза «Г. В. Плехановъ и г. Мейеръ пришли къ абсурду» означаетъ въ данномъ случаѣ лишь одно,—что они не выполнили тѣхъ условій, которыя сами же обѣщались выполнять. Но стоило имъ предупредить читателя, что одни и тѣ же слова въ различныхъ мѣстахъ изложенія будутъ имѣть у нихъ различныя, произвольно мѣняющіяся значенія,—и никакого недоразумѣнія не получилось бы. Ничего безусловно обязательнаго въ требованіи употреблять однозначные символы нѣтъ. Тутъ нѣтъ и слѣда несовмѣстимости представленій. Мы можемъ легко «представить себѣ», что одинъ и тотъ же предметъ обозначается многими символами и наоборотъ. Въ математикѣ есть понятіе «многозначной функціональной зависимости», и оно, конечно, не заключаетъ въ себѣ никакого абсурда. Правда, нѣтъ разработанной *теоріи* многозначныхъ функцій; но это потому, что при данномъ состояніи научныхъ методовъ понятіе многозначной функціи мало «производительно», не открываетъ передъ познаніемъ никакихъ цѣнныхъ перспективъ. Однозначность есть требованіе познавательной цѣлесообразности.

III. Эвристическія конструкціи и гипотезы.

Мы видѣли, что всѣ орудія познанія въ большей или меньшей степени условны и конструктивны. Каждое понятіе есть конструкція, а назначеніе каждой конструкціи дать схему, облегчайшую дальнѣйшее опознаніе міра. Но какъ бы совершенна ни была система понятій, система классификаціи, она лишь упрощаетъ познавательную работу надъ фактически даннымъ матеріаломъ. Если мы обладаемъ хорошей классификаціей, мы очень легко оріентируемся въ особенностяхъ каждаго вновь найденнаго экземпляра вещей, охватываемыхъ нашей классификаціей. Но никакая классификація не даетъ намъ возможности заранѣе *вычислить*, каковы должны быть конкретныя свойства новыхъ, еще не открытыхъ, экземпляровъ. Существуетъ, однако, высшій типъ понятій, разрѣшающій эту задачу,—правда, пока въ очень ограниченныхъ областяхъ познанія. Такія понятія можно назвать «эвристическими конструкціями», такъ какъ именно у этихъ понятій высшаго типа съ особенною яркостью выступаетъ произвольный характеръ ихъ построенія.

Эвристическая конструкція представляетъ совокупность извѣстныхъ условныхъ положеній, которыя позволяютъ не только опредѣлить границу колебаній данныхъ мѣняющихся признаковъ, но и вычислить, такъ сказать, „апріори“ всѣ конкретныя комбинаціи, реально возможныя въ данныхъ границахъ.

Въ качествѣ примѣра я укажу на химическую „теорію строенія“, какъ она сложилась въ половинѣ прошлаго вѣка. Въ основѣ классификаціи химическихъ соединеній лежитъ, такъ наз., законъ кратныхъ отношеній. Онъ гласитъ, что вѣсовыя количества элементовъ, вступающихъ въ химическія соединенія, находятся между собой въ простыхъ кратныхъ отношеніяхъ. Такъ, напр., 7 граммъ азота могутъ давать химическія соединенія съ 4, или 8, или 12, или 16, или 20 гр. кислорода. Но невозможно соединеніе 7 гр. азота съ числомъ гр. кислорода, не кратнымъ отъ 4, напр., съ 11, или 19 гр. кислорода. Законъ кратныхъ отношеній указываетъ, такимъ образомъ, какія соединенія данныхъ элементовъ возможны, и предполагаетъ кромѣ того, что каждому данному вѣсовому отношенію элементовъ соотвѣтствуетъ только одно химическое соединеніе ихъ, т. е. постулируетъ невозможность двухъ различныхъ по своимъ химическимъ свойствамъ веществъ съ однимъ и тѣмъ же вѣсовымъ составомъ элементовъ (напр. 7: 12). Но по мѣрѣ того какъ развивалась химія, все болѣе и болѣе выяснялось, что „простота“ этихъ кратныхъ отношеній—вещь чрезвычайно условная. Въ органической химіи были найдены соединенія съ весьма сложными вѣсовыми соот-

ношеніями элементовъ. Съ другой стороны, въ той же органической химіи оказалось чрезвычайно много веществъ, которыя при тожественномъ вѣсовомъ составѣ обнаруживаютъ совершенно различныя химическія свойства. Вотъ тутъ то химія съ огромнымъ успѣхомъ воспользовалась старымъ демокритовскимъ ученіемъ объ атомахъ, преобразованнымъ химиками въ теорію «строенія» или «конституціи» вещества. Теорія эта представляетъ произвольную конструкцію, согласно которой атомы разныхъ элементовъ надѣлены неодинаковымъ количествомъ единицъ взаимнаго «сродства» и могутъ образовать молекулу, лишь располагаясь въ извѣстномъ порядкѣ, опредѣляемомъ немногими, легко усвояемыми правилами. Но эта произвольная конструкція была задумана такъ удачно, что всѣ органическія соединенія размѣстились въ стройномъ порядкѣ и строгомъ соотвѣтствіи съ рядами этихъ фиктивныхъ молекулъ. Мало того, фиктивныя молекулы указываютъ на фактическіе пробѣлы въ порядкѣ міроздания и даютъ довольно точные рецепты для пополненія этихъ пробѣловъ. Строеніе молекулы характеризуетъ химическія свойства вещества, между прочимъ способы его полученія изъ другихъ веществъ. Поэтому въ тѣхъ случаяхъ, когда молекула даннаго строенія „возможна" (т. е. вытекаетъ изъ произвольныхъ правилъ „теорій строенія"), а соотвѣтствующее ей вещество фактически неизвѣстно, формула молекулы не только намекаетъ на возможность существованія новаго вещества, но и „описываетъ" довольно точно свойства этого еще не открытаго вещества,—въ томъ числѣ способы его полученія. Въ нѣкоторыхъ случаяхъ эти послѣднія указанія настолько точны, что „открытіе" новаго химическаго соединенія, такъ называемый химическій „синтезъ", низводится почти на степень аналитическаго вывода изъ данныхъ посылокъ, разрѣшается, какъ математическая задача. И если еще въ 20-хъ годахъ прошлаго вѣка синтезъ органическихъ соединеній считался вообще недоступнымъ силамъ человѣка, то въ 60—70-хъ годахъ, когда теорія строенія только что была выработана, рѣдкій студентъ не „открывалъ" за годы своего ученія нѣсколько новыхъ органическихъ веществъ.

Эвристическія конструкціи впервые—правда пока въ очень небольшомъ масштабѣ—осуществляютъ мечту идеалистовъ-философовъ о томъ, чтобы предписывать природѣ законы. Кантъ въ своемъ ученіи о „схематизмѣ" тщетно пытался навязать эмпирической послѣдовательности явленій характеръ логическаго закона. Гегель, отражая развитіе міра въ своихъ текучихъ понятіяхъ, увѣрялъ, что міръ движется по законамъ діалектической логики. И Кантъ, и Гегель искали абсолютной, объективной основы міропорядка. Бутлеровъ и другіе изобрѣтатели теоріи строенія создали „субъективную" фикцію,—и эта упрямая ка-

призница природа покорно стала творить новые формы по начертанному ими плану.

Само собою разумѣется, эта фикція не возникла сразу во всеоружіи своего творческаго могущества. Потребовался длинный рядъ предварительныхъ наведеній, догадокъ, конструкцій, чтобы могла родиться теорія строенія. Нѣкоторыя изъ такихъ предварительныхъ конструкцій, напр., теорія радикаловъ, вошедшая, какъ составная часть, въ теорію строенія, сами представляютъ высоко художественныя произведенія. Природа, какъ я уже говорилъ, не листъ бѣлой бумаги, на которой можно чертить все, что угодно. Творческія познавательныя конструкціи „произвольны" лишь въ томъ смыслѣ, что въ принципахъ ихъ построенія нѣтъ и слѣда какой нибудь вѣчной или абсолютной необходимости мышленія. Но изъ милліоновъ произвольныхъ конструкцій, которыя поминутно въ зачаточномъ и часто почти неопознанномъ видѣ возникаютъ въ каждомъ изъ насъ, только единицы „выживаютъ", оказываются „приспособленными" для организаціи извѣстной области нашего индивидуальнаго опыта. Изъ тысячъ такихъ индивидуальныхъ конструкцій только единицы выдерживаютъ перекрестный огонь общечеловѣческаго опыта и становятся „научными".

Между эвристической конструкціей и обычнымъ понятіемъ, служащимъ цѣлямъ классификаціи, такая же разница, какъ между ручнымъ орудіемъ и современной усовершенствованной машиной. Хорошій топоръ—прекрасная вещь, но все же онъ только продолженіе моей руки; онъ облегчаетъ работу, но не предопредѣляетъ самыя ея формы. Усовершенствованная машина производитъ почти автоматически; характеръ и форма продукта предопредѣлены внутренней логикой ея устройства; не человѣкъ направляетъ ее, а она направляетъ трудъ работающаго на ней человѣка.—И любопытно, что не только машины въ теченіе нѣкотораго времени порабощали рабочаго, дѣлали изъ него свой пассивный придатокъ, вмѣсто того чтобы его революціонизировать,—но и въ исторіи эвристическихъ конструкцій былъ—да и теперь еще не совсѣмъ изжитъ—періодъ аналогичнаго порабощенія человѣка его собственнымъ познавательнымъ орудіемъ.

„Эвристическая" условная природа высшихъ познавательныхъ построеній начинаетъ выясняться только за самое послѣднее время. Очень долго въ эвристическихъ конструкціяхъ старались видѣть истинную основу міра, реальную вещь въ себѣ, а въ чувственно-данныхъ „явленіяхъ" только „внѣшнее" обнаруженіе этой реальности. Пиѳагорейцы считали основой міра числа; многіе естественники средины прошлаго вѣка признавали „реальными" только атомы. И навѣрное даже въ наши дни найдутся геометры, которые въ глубинѣ души

увѣрены, что ихъ гиперболы и пароболы составляютъ *сущность* явленій природы, символизируемыхъ этими кривыми.

Даже наиболѣе проницательные умы, особенно много сдѣлавшіе для уясненія эвристическаго характера высшихъ научныхъ конструкцій, не всегда свободны сами отъ того гипноза, съ которымъ они борятся. Такъ, напр., Махъ въ своей книгѣ „Wärmelehre“ далъ классическій анализъ познавательной роли эвристическихъ строеній въ ученіи о теплотѣ; и въ результатѣ онъ противопоставляетъ всѣмъ исторически извѣстнымъ представленіямъ о строеніи вещества, какъ ненужнымъ „гипотезамъ“, чистое описаніе путемъ дифференціальныхъ уравненій. Ему кажется, что здѣсь онъ обрѣтаетъ нѣчто болѣе „подлинное“, болѣе „реальное“, чѣмъ, напр., тѣ фиктивныя газообразныя частицы, изъ которыхъ исходитъ кинетическая теорія газовъ. Въ дѣйствительности, предпосылки дифференціальнаго исчисленія и всей нашей системы счисленія вообще столь же условны, какъ и атомы газовъ, какъ и единицы сродства химическихъ элементовъ. Махъ обожествляетъ данную эвристическую конструкцію, вмѣсто того чтобы противопоставить ее всѣмъ другимъ, какъ болѣе совершенную, болѣе экономную и цѣлесообразную.

Еще большее тяготѣніе къ отысканію неизмѣннаго въ познавательныхъ построеніяхъ проявляетъ Авенаріусъ. Въ своей теоріи сознанія, какъ формальнаго и матеріальнаго „обособленія“ (Abhebung) новыхъ содержаній, онъ намѣтилъ основную точку зрѣнія на познаніе, какъ непрерывно расширяющій свои рамки творческій процессъ. Между тѣмъ—тотъ же Авенаріусъ толкуетъ о „міровой константѣ“, какъ абсолютно устойчивомъ предѣлѣ, къ которому приближаются различныя понятія о мірѣ,—какъ о центрѣ равновѣсія, вокругъ котораго колеблются наши міросозерцанія, все сокращая и сокращая амплитуды своихъ размаховъ. Но такой „предѣлъ“ возможенъ лишь въ томъ случаѣ, если творческій процессъ дифференцированія („обособленія“ новыхъ содержаній міра) уже завершенъ. Тогда намъ, дѣйствительно, остается лишь поудобнѣй размѣстить вокругъ себя группу разъ навсегда данныхъ намъ „внѣшнихъ“ предметовъ, и, устранивъ такимъ образомъ всѣ жизнеразности, успокоиться навѣки, опочить въ нѣдрахъ міровой константы.

Эта психологія „успокоенія“ особенно рѣзко обнаруживается у ученика Авенаріуса, Корнеліуса. Для него источникомъ познавательной дѣятельности является не положительное стремленіе къ завоеванію природы, а та „тревога“, которую мы испытываемъ при видѣ „проблемы“, т. е. не разрѣшеннаго еще противорѣчія. Идеалъ познанія—успокоеніе отъ всѣхъ противорѣчій. Но, вѣдь, для полнаго покоя по-

знанія—кратчайшій путь не устраненіе всѣхъ противорѣчій, а наоборотъ постановка неустранимаго противорѣчія или абсурда въ качествѣ основной познавательной задачи. Стремленіе познать абсурдъ, совмѣстить несовмѣстимыя представленія,—вотъ гдѣ избавленіе отъ всѣхъ познавательныхъ тревогъ, полный параличъ познанія, его абсолютное успокоеніе. Недаромъ мистики, открыто провозглашающіе себя врагами „интеллекта", т. е. познавательнаго творчества, съ такою жадностью разыскиваютъ среди абсурдовъ свое божество, свою міровую константу. Понятія—не нули, остающіеся по устраненіи тревожныхъ противорѣчій, а орудія, выводящія познаніе изъ столбняка противорѣчій на арену исполненнаго всяческихъ безпокойствъ творчества.

Въ основѣ борьбы сторонниковъ чистаго описанія противъ всякихъ гипотезъ и произвольныхъ построеній лежитъ недоразумѣніе. Вредны не гипотезы и не произвольныя построенія сами по себѣ; вредно смѣшеніе этихъ различныхъ по своей цѣли и смыслу орудій познанія.

Когда я слышу въ лѣсу звукъ, идентичный съ мычаніемъ коровы, я строю *гипотезу*, что, идя въ направленіи этого звука (точнѣе, въ направленіи его возрастающей силы), я увижу корову. Гипотеза есть предвосхищеніе конкретной дѣйствительности, она разрѣшается фактическимъ нахожденіемъ (или ненахожденіемъ) этой антиципированной дѣйствительности. И, очевидно, въ этомъ смыслѣ всякое научное изслѣдованіе оперируетъ гипотезами, т. е. дѣлаетъ предположенія, ставитъ задачи и провѣряетъ ихъ опытомъ.

Но я не строю никакой „гипотезы", когда представляю себѣ воздушныя волны, бѣгущія ко мнѣ отъ мычащей коровы, какъ колебанія „частицъ" воздуха. По самой своей конструкціи это представленіе таково, что я лишенъ возможности провѣрить его опытомъ; я лишь „символизирую" здѣсь эмпирически данные мнѣ факты, изобрѣтаю систему произвольныхъ знаковъ, которая даетъ мнѣ простой и удобный способъ заранѣе вычислить всѣ возможныя варіаціи фактически воспринимаемыхъ звуковъ и движеній воздуха. И если бы даже опытъ какимъ нибудь образомъ „опровергъ" мое представленіе, показалъ бы, напримѣръ, что воздухъ есть сплошная матерія, не раздѣляющаяся на „частицы", то и тогда моя конструкція осталась бы „вѣрной", ничуть не утратила бы своего познавательнаго значенія. Но и безъ всякаго опроверженія «по существу» ее придется признать негодной, разъ будетъ доказано, что въ реальныхъ явленіяхъ (звукахъ), которыя она претендуетъ познавательно организовать, есть комбинаціи, не предусмотрѣнныя въ правилахъ построенія данной конструкціи.

И гипотеза и конструкція—необходимые методы развивающагося познанія. Но изъ формъ развитія онѣ превращаются въ оковы, когда познаніе въ процессѣ обоготворенія своихъ собственныхъ орудій, порождаетъ священнаго гермафродита: гипотезу, которая въ то же время есть конструкція,—„реальную“ основу міра, которая, однако, не дана и не можетъ быть дана въ опытѣ, которая „объясняетъ“ данный міръ, хотя изъ нея рѣшительно ничего нельзя вывести.

Отъ этого соблазна не могъ вполнѣ избавиться даже Авенаріусъ. Вся первая половина его Kritik der reinen Erfahrung, конструирующая систему С (нервную систему), ея формы, варіаціи и варіаціи варіацій, представляетъ помѣсь гипотезы и эвристическаго построенія. Положеніе, что каждое наше психическое явленіе функціонально связано съ соотвѣтственнымъ процессомъ въ мозгу—есть гипотеза. Развивать эту гипотезу значитъ прокладывать пути для непосредственнаго научнаго изслѣдованія нервной системы въ этомъ направленіи, т. е., исходя изъ конкретныхъ данныхъ, добытыхъ физіологіей и психологіей, указывать конкретныя же задачи познанія. И такія указанія, конечно, есть у Авенаріуса. Но онъ не ограничился этимъ. Онъ задался цѣлью ein System bereiten, т. е. дать законченную конструкцію, въ которой была бы осуществлена связь между психическими и физіологическими процессами *въ цѣломъ*. Конкретныхъ научныхъ данныхъ для такого построенія нѣтъ. Создать эвристическую конструкцію С, изъ которой можно было бы *вывести* всѣ варіаціи психическаго ряда и предсказывать ихъ,—объ этомъ при современномъ состояніи познанія и думать нечего. Естественно, Авенаріусу не оставалось ничего другого, какъ строить свой „независимый“ рядъ по образцу зависимаго, для каждаго явленія, выдѣленнаго имъ въ области психики, придумывать соотвѣтственную варіацію въ области С. Въ результатѣ система „С“ оказалась совершенно схоластическимъ построеніемъ, абстрактно блѣднымъ отпечаткомъ психическаго ряда, чисто Плехановской „вещью въ себѣ“, о которой мы знаемъ только одно: что въ ней есть *нѣчто*, соотвѣтствующее всѣмъ нашимъ психическимъ переживаніямъ.

IV. Послѣдній фетишъ.

Я чувствую, что читатель позитивистъ давно уже неодобрительно покачиваетъ головой: «началъ за здравіе — съ борьбы противъ «я», противъ антропоморфизма въ познаніи, а кончилъ за упокой—все растворилъ въ творческомъ процессѣ и его орудіяхъ. Но вѣдь авторомъ этого творчества является то же самое «я». Не оказывается ли въ концѣ концовъ человѣкъ творцомъ природы?»

Современный реализмъ изгналъ творца изъ всѣхъ областей міра: не только надзвѣздныя сферы опустѣли, но были найдены и искоренены слѣды творца въ такихъ, напр., понятіяхъ, какъ физическая «сила», «причина», *производящая* дѣйствіе, и т. п. Самый человѣкъ, самый «антропосъ» сталъ уже теперь не антропоморфнымъ. «Я», какъ *авторъ* переживаній, неизвѣстно научной психологіи. Но для многихъ позитивистовъ такое очищеніе психики отъ творца равносильно очищенію ее отъ творчества. Только психика, понимаемая, какъ отраженіе или отпечатокъ даннаго, можетъ обойтись безъ творца. Разъ мы допустимъ творчество, явится и творецъ. Сравнительно рѣдко задаются вопросомъ, предполагаетъ ли самое творчество творца?

Г. Лосскій, на работы котораго я уже не разъ ссылался выше, находитъ конечно, что „я", присваивающее себѣ психическіе процессы, дано уже въ самомъ чувствованіи „активности", которое онъ считаетъ несравнимымъ съ прочими ощущеніями фактомъ sui generis. Но тотъ же самый г. Лосскій вынужденъ констатировать, что „многія психическія состоянія не сознаются ни какъ „мои", ни какъ „данныя мнѣ": многія изъ нихъ не относятся нами никуда и вообще *наше я сознается нами довольно рѣдко*" *). Само собой разумѣется, онъ объясняетъ этотъ фактъ тѣмъ, что при всѣхъ такихъ состояніяхъ „я" дано въ сознаніи, но не „опознается". Не трудно, однако, убѣдиться, что такая аргументація совершенно не вяжется съ самой теоріей опознанія, какъ активности нашего я. Если опознаніе есть „моя" активность, если самымъ актомъ опознанія дается и опознающее „я", то какъ же можетъ случиться, что опознанныя состоянія *есть*, актъ опознанія на лицо, а совершающее этотъ актъ „я" отсутствуетъ. Вѣдь выходитъ, что „я"— не авторъ опознанія, накладывающій свою печать („мое") на всѣ опознаваемыя имъ состоянія, а только одно изъ психическихъ состояній, которое нуждается въ какомъ то еще новомъ „я" для своего опознанія. Очевидно, опознающее я, если бы оно дѣйствительно существовало, могло бы быть неопознаннымъ только тогда, когда вообще нѣтъ ничего опознаннаго, т. е., напр., въ состояніи глубокаго обморока.

Г. Лосскій утверждаетъ, правда, что нѣкоторыя состоянія нашей психики опознаются, какъ дѣятельность другихъ „я" въ насъ. Я не буду останавливаться на этой своеобразной теоріи, — замѣчу только, что къ данному случаю она отношенія не имѣетъ. Ибо передъ нами не состоянія, опознанныя „нами", какъ дѣятельность „чужого я", а опознанныя состоянія безъ всякаго я.

Въ актѣ опознанія, въ чувствованіи познавательной „активности" (напряженія вниманія) нѣтъ „я познающаго". Это „я", какъ мы только

*) „Основныя уч. психологіи". стр. 187.

что видѣли, не можетъ быть никакимъ особымъ состояніемъ сознанія, такъ какъ въ этомъ случаѣ потребовалось бы новое „я“ для его опознанія и т. д. до безконечности. Но оно не можетъ быть и составною частью каждаго опознаннаго состоянія, его нельзя мыслить и какъ элементъ, входящій въ составъ всѣхъ безъ исключенія сознаваемыхъ комплексовъ. Во-первыхъ, такой всеобщій и неизмѣнный элементъ едва ли былъ бы когда нибудь опознанъ, такъ какъ нѣтъ ничего, чему можно его противопоставить, отъ чего его можно отдифференцировать. Во-вторыхъ, если бы онъ и былъ опознанъ, то именно какъ элементъ, какъ нѣкоторый чувственный тонъ, *сопровождающій* всякія представленія, а не какъ авторъ и собственникъ всего познанія. Въ-третьихъ, констатированы—и притомъ въ огромномъ количествѣ—вполнѣ отчетливо опознанные комплексы, которые тѣмъ именно и отличаются отъ другихъ содержаній, что въ нихъ нѣтъ элемента „я“.

Такимъ образомъ, познающее и вообще „творящее“ я есть, съ одной стороны, *гипотеза*, опровергнутая фактами (безлично-творческіе акты опознанія), — съ другой стороны, *абсурдъ*, и притомъ въ обоихъ смыслахъ этого слова: и какъ несовмѣстимость представленія („единое *въ себѣ* множество“, „неизмѣнное *по существу* измѣненіе“ и т. п.), и какъ постоянное нарушеніе предпосылокъ нашихъ познавательныхъ конструкцій съ цѣлью приспособить ихъ то къ той, то къ другой сторонѣ этого комплекса несовмѣстимыхъ признаковъ.

Недаромъ говорятъ, что люди создаютъ своихъ боговъ по образу своему и подобію. Человѣческое „я“ — классическій прототипъ всѣхъ абсурдовъ, обоготворяемыхъ въ ублюдочной формѣ гипотезы—конструкціи: оно есть нѣчто, еще подлежащее открытію въ реальномъ мірѣ —„познай самого себя!“—и въ то же время оно есть „сущность“ человѣческаго творчества, его вѣчный источникъ и абсолютная, всеобъясняющая опора („предпосылка“).

Самое *слово* „я“ представляетъ символъ этихъ противорѣчивыхъ, парализующихъ и нейтрализующихъ другъ друга психологическихъ стремленій, которыя никогда не могутъ найти себѣ исходъ въ творческомъ актѣ познанія.

Въ какихъ же случаяхъ этотъ комплексъ противорѣчивыхъ стремленій сознается наиболѣе отчетливо? Если бы было вѣрно, что онъ составляетъ характерный признакъ всякой активности, то онъ выступалъ бы съ особенной яркостью въ тѣ моменты, когда активность достигаетъ наивысшаго напряженія, напр., въ процессѣ творчества par exsellence, въ процессѣ созданія научныхъ открытій, художественныхъ произведеній, когда вниманіе особенно сосредоточено. Между тѣмъ всѣ великіе „творцы“, способные хорошо наблюдать свои состоянія, едино-

гласно утверждаютъ, что именно въ моменты творчества ихъ „я" совершенно отсутствуетъ, абсолютно исчезаетъ, что процессъ творчества *безличенъ*. Г. Лосскій цитируетъ цѣлый рядъ аналогичныхъ показаній великихъ философовъ и приходитъ къ заключенію, что въ высшихъ сферахъ творчества дѣйствуетъ не наше субъективное „я", а какое то надъ нимъ стоящее, „трансубъективное" я. Но, къ сожалѣнію, этотъ трансубъективный субъектъ, столь дорогой мистику Лосскому, постоянно борящемуся съ Лосскимъ-реалистомъ, это сверхъ-я есть фальсификація опыта. Цитируемые г. Лосскимъ авторы вовсе не утверждаютъ, что акты творчества опознаются „ими", какъ дѣйствіе „въ нихъ" высшаго „я". Фихте говоритъ, что сами *отдѣльныя я*... въ дѣятельности внѣшняго созерцанія стоятъ выше индивидуальности, *входятъ въ сферу общаго для всѣхъ единаго міра*" *). Гегель пишетъ: „когда я мыслю, я отрѣшаюсь отъ своихъ субъективныхъ особенностей, погружаюсь въ предметъ, предоставляю мысли развиваться изъ самой себя, и я мыслю дурно, если прибавлю что нибудь отъ самого себя" **).— Да и нѣтъ надобности прибѣгать къ столь высокимъ авторитетамъ. Всякій по собственному опыту прекрасно знаетъ, что наша грамматика, заставляющая говорить „я мыслю", искажаетъ факты. Въ дѣйствительности не „я" мыслю, и не какое то — высшее или низшее— трансубъективное „оно" мыслитъ „во мнѣ", а просто „мысли рождаются": не „я" обособляю вновь дифференцируемыя формы міра, а онѣ сами обособляются, при чемъ этотъ процессъ сопровождается своеобразнымъ, но тоже безличнымъ чувствованіемъ активности вниманія. Вотъ почему терминъ Авенаріуса Abhebung удобнѣе, чѣмъ терминъ „опознаніе", хотя послѣдній и болѣе приспособленъ къ грамматической конструкціи нашихъ фразъ.

Г. Лосскій дѣлаетъ совершенно справедливое наблюденіе, что „я" сопровождаетъ только переживанія *средней сложности*, — изъ его вѣдѣнія одинаково изъяты и „низшія" органическія ощущенія, и „высшіе" акты особенно напряженнаго творчества. Я—это „носитель" того самаго духа середины, противъ котораго такъ ополчается наиболѣе талантливый изъ нашихъ мистиковъ, г. Мережковскій. Каковы же эти средне-сложныя переживанія? Прежде всего, сюда относятся „наши" обычныя повседневныя отношенія къ уже опознаннымъ „вещамъ" внѣшней природѣ. Но тутъ не „я" противопоставляется внѣшней для него природѣ, а одно изъ тѣлъ природѣ, нашъ организмъ, входитъ въ тѣ или иныя комбинаціи съ внѣ его лежащими тѣлами той же природы. И если въ самый организмъ вкладывается, какъ его внутренній

*) „Основ. интуитивизма", стр. 157.

**) Тамъ же, стр. 168.

собственникъ и руководитель какое то „я“, то, очевидно, не въ этомъ процессѣ оно возникаетъ, а только переносится сюда изъ какой то другой области. Специфическая сфера „я“—это сфера его столкновеній и взаимодѣйствій съ „ты“, тѣ отношенія, въ которыя мы вступаемъ съ другими людьми въ нашей борьбѣ за существованіе. Въ настоящее время между производствомъ и потребленіемъ продуктовъ общественнаго труда вдвигается мистическій актъ „присвоенія“, какъ условіе обмѣна. Рѣшительно всѣ отношенія между людьми, даже весьма далекія отъ торговли матеріальными цѣнностями, строятся по типу обмѣна эквивалентовъ. „Я“ не руководитъ познаніемъ, а „извнѣ“ врывается въ потокъ свободно развертывающихся мыслей, погашаетъ энтузіазмъ безличнаго мышленія и парализуетъ самый процессъ его („Я мыслю дурно, если прибавляю что нибудь отъ себя“). Особенно часто такіе вторженія „я“ наблюдаются въ тѣхъ случаяхъ, когда продукты мышленія надо приспособить къ требованіямъ духовнаго рынка. „Не видоизмѣнить ли *мнѣ* построеніе въ данномъ пунктѣ, чтобы оно болѣе соотвѣтствовало потребностямъ такой то группы лицъ, мнѣніемъ которыхъ „я“ дорожу (т. е. отъ которыхъ въ той или другой формѣ ожидается эквивалентъ за фальсификацію мышленія?)“. Или: „не выдвинуть ли *мнѣ* впередъ вотъ эту второстепенную и подчиненную мысль,—вѣдь она вполнѣ „оригинальна“, тогда какъ остальное лишь дальнѣйшее развитіе „чужого“ (т. е. та же фальсификація и тотъ же эквивалентъ въ формѣ общественнаго одобренія?)“. Таковы типичныя амплуа „я“ въ процессѣ мышленія. Не въ роли автора и носителя творчества выступаетъ „я“, а въ роли торгаша и сводника. И не Единственный порождаетъ свою собственность, какъ думалъ Максъ Штирнеръ, а, наоборотъ. Собственность породила своего единственнаго.

„Присвоить себѣ продуктъ мышленія—значитъ положить на него печать своей неповторяемой индивидуальности.

Такая печать собственности является въ настоящее время необходимымъ условіемъ успѣха, какъ самой впервые порожденной идеи, такъ и того человѣка-организма, какъ функція котораго она родилась.

И, само собой разумѣется, «неповторяемую индивидуальность» представляетъ отнюдь не мистическій носитель творчества (послѣдній только абсурдъ); неповторяемо-индивидуальными могутъ быть лишь какія нибудь конкретныя особенности даннаго «личнаго» опыта, т. е. опыта, осуществляющагося, какъ функція даннаго организма. Конечно, ни матеріалъ, ни орудіе творчества не могутъ состоять изъ воспріятій или продуктовъ дѣятельности одного только «моего» организма,—въ основѣ каждаго «моего» научнаго или художественнаго построенія лежитъ со-

вокупный опытъ человѣчества. Но если въ содержаніи моего творчества немыслимо оставить только то, что опознано или конструировано «мною» самимъ, то вполнѣ возможно выработать спеціальныя «манеры», спеціальную окраску для всякаго творчества, производимаго мною. Такія «своеобразныя» манеры отражаютъ лишь случайную узость и ограниченность «моего личнаго» опыта (т. е., опять таки, опыта, связаннаго *непосредственной* функціональной зависимостью съ моимъ тѣломъ). И чѣмъ сильнѣе будетъ культивироваться эта нищета спеціальныхъ особенностей «моего» опыта, чѣмъ основательнѣе будетъ застывать она, какъ выраженіе «неповторяемой единичности» моего я, какъ самоцѣнная форма, къ которой я долженъ приспособлять потокъ врывающагося въ мое творчество общечеловѣческаго опыта,—тѣмъ отчетливѣе обрисуется на продуктахъ моего творчества печать моей индивидуальности, моей собственности, моего убожества. Теперь мы поймемъ, почему «я», какъ совокупность данныхъ эмпирическихъ особенностей конкретнаго человѣка, соединяется всегда съ мистическимъ «я», какъ «авторомъ» всякой человѣческой дѣятельности. Божественный абсурдъ необходимъ для того, чтобы, какъ говорятъ нѣмцы, aus Not eine Tugend zu machen, фактическую ограниченность даннаго человѣка превратить въ «высшее предназначеніе личности».

«Единственный» родился гораздо раньше буржуазнаго общества; это одна изъ тѣхъ, многочисленныхъ, древнихъ конструкцій, которыя въ капиталистическую эпоху достигли своего полнаго развитія и вмѣстѣ съ тѣмъ исчерпали историческій смыслъ своего существованія. Въ старое время, напр., въ средніе вѣка, когда вся жизнь человѣка до мельчайшихъ подробностей предопредѣлялась абсолютно-непрерываемыми нормами божественнаго установленія, «богоборческое я», я, бунтующее противъ застывшаго бога коллективности во имя своего личнаго «своеобразія», было необходимымъ орудіемъ прогресса. Только принявъ форму личнаго своеобразія, могли пробивать себѣ путь новыя построенія развивающагося общечеловѣческаго творчества. Этотъ типъ прогресса не устраненъ и капитализмомъ; послѣдній только сообщилъ ему небывалый размахъ и, вмѣстѣ съ тѣмъ, вскрылъ всѣ его внутреннія противорѣчія. И, вообще, пока общественно-производственный строй покоится на раздѣленіи организаторскихъ и исполнительныхъ функцій, до тѣхъ поръ непосредственно коллективное творчество немыслимо, до тѣхъ поръ не устранимъ въ той или другой формѣ идеалистическій фетишизмъ мышленія. Убѣжденіе, что идеи, т. е. наиболѣе общія организующія формы познанія, должны господствовать надъ организуемымъ ими матеріаломъ, что вещи должны сообразоваться съ понятіями, а не понятія съ вещами,—такое убѣжденіе могло зародиться лишь тамъ.

гдѣ организаторы производственной борьбы съ природой господствуютъ надъ исполнителями. Идеализмъ есть продуктъ авторитарнаго производственнаго строя, т. е. психологически неизбѣжное перенесеніе въ область познанія тѣхъ принциповъ, на которыхъ зиждется процессъ коллективной борьбы съ природой. Строй понятій съ величайшей точностью «отражаетъ» строй общества. Такъ, напр., кантіанство—классическая философія умѣренно-либеральной буржуазіи—представляетъ идеально разработанный парламентаризмъ «духа»; здѣсь высшая святыня выступаетъ въ роли конституціоннаго монарха: не предопредѣляетъ самого содержанія познанія и практики, какъ въ абсолютистскихъ системахъ теологовъ и метафизиковъ, а лишь санкціонируетъ закономѣрность вообще, утверждаетъ на незыблемыхъ сверхъ-эмпирическихъ основахъ самый принципъ законности и порядка, царствуетъ, но не управляетъ. Но и представители болѣе радикальныхъ теченій не чужды психологіи организаторской касты. Развѣ духъ профессіональнаго блюстителя закона не сказывается, напр., въ приведенныхъ выше взглядахъ Корнеліуса? Противорѣчія „тревожатъ" его, какъ нарушеніе *порядка*: надо устранить противорѣчія и востановить *спокойствіе*,—тогда цѣль познанія будетъ достигнута, т. е. долгъ философа, какъ профессіональнаго организатора познанія, будетъ выполненъ.

Только сліяніе исполнительнаго и организаторскаго труда въ цѣлесообразно построенномъ процессѣ общественнаго производства, только полное исчезновеніе фетишизма собственности, — однимъ словомъ, только соціализмъ можетъ осуществить предпосылки непосредственно коллективнаго творчества. Только соціализмъ создастъ тотъ бичь, которымъ, наконецъ, будутъ изгнаны изъ познанія безчисленныя „я", — эти „торгующіе въ храмѣ" обще-человѣческаго безличнаго творчества.

Но не погибнетъ ли тогда искусство въ тѣсномъ смыслѣ этого слова?—По господствующему въ наше время убѣжденію, основа всякаго искусства, всякаго *стиля* есть неповторяемая личность художника. Едва ли, однако, это господствующее убѣжденіе правильно. Въ самомъ дѣлѣ. Въ произведеніяхъ самыхъ геніальныхъ поэтовъ мы признаемъ наиболѣе геніальными тѣ мѣста, гдѣ поэтъ нашелъ, по нашему мнѣнію, вполнѣ адэкватное выраженіе для даннаго художественнаго замысла, выраженіе, въ которомъ „нельзя измѣнить ни одного звука", не нарушая его стильности. Всѣ мы чувствуемъ, что данная художественная задача допускаетъ, строго говоря, лишь одно рѣшеніе; всѣ мы сходимся въ признаніи „правильности" такого рѣшенія въ данной работѣ генія. Очевидно, это единственное рѣшеніе, это высшее художественное совершенство, эта идеальная стильность—не есть отпечатокъ *своеобразности* „я"

художника, чего то, существующаго только въ немъ и неповторимаго ни въ комъ другомъ; ибо тогда самое пониманіе художественнаго произведенія, самое эстетическое восхищеніе имъ было бы не доступно ни для кого, кромѣ самого автора, создавшаго стиль даннаго произведенія.

Въ дѣйствительности стиль безличенъ. Критеріемъ стильности является простота и строгость общаго плана постройки, т. е. выполненіе данной художественной задачи, которая сама по себѣ можетъ быть очень сложной, съ наименьшей затратой матеріала. Не художникъ обладаетъ «своимъ» стилемъ, а каждое художественное произведеніе имѣетъ свой единственный и въ этой единственности одинаково всѣмъ понятный стиль воплощенія. Характерныя для даннаго поэта словечки, обороты и т. п.,—то, что составляетъ индивидуальную «физіономію» художника, совершенно напрасно называютъ стилемъ; эти случайныя особенности какъ разъ самое малоцѣнное въ художникѣ; это не стиль, а порча того стиля, который присущъ каждому художественному замыслу, какъ таковому. На высшихъ проявленіяхъ генія въ художественномъ творчествѣ лежитъ всегда печать безличности или, если это кому нибудь больше нравится,—сверхличности. Самое цѣнное въ личности художника состоитъ именно въ способности отрѣшиться отъ своей личности, отъ всякой условной ограниченности даннаго «я», чтобы найти стиль творчества.

Многіе соціалисты увѣряютъ, что соціализмъ не разрушитъ ни одной изъ современныхъ «культурныхъ цѣнностей», сохранитъ, напр., всю утонченность и изысканность современной лирики интимно-личныхъ переживаній. Никому, конечно, не возбраняется слагать какія угодно мечты о соціалистической культурѣ и, быть можетъ, даже г. Чулковъ имѣетъ фактическія основанія говорить о духовной близости къ нему нѣкоторыхъ людей, стремящихся къ диктатурѣ пролетаріата. Но несомнѣнно гораздо проницательнѣе тѣ изъ представителей современнаго художественнаго мистицизма, которые боятся надвигающагося соціализма, какъ грядущаго «варварства». И любопытно, что такъ смотрятъ на соціализмъ какъ разъ тѣ поэты, которымъ дѣйствительно удалось создать кое что художественно цѣнное въ области неповторяемо личныхъ мотивовъ и настроеній. Такъ напр. въ «Послѣднихъ мученикахъ» Валерія Брюсова, несмотря на нѣкоторыя психологическія и иныя несообразности картины переворота, очень вѣрно схвачена полная противоположность умирающей и нарождающейся культуры. Для того апоѳеоза изысканнаго паразитизма, которымъ является культура господствующаго класса этой фантазіи, соціализмъ не можетъ быть ничѣмъ инымъ, какъ всеобщимъ опустошеніемъ жизненныхъ цѣнностей и грубѣйшимъ варварствомъ. Но намъ то нѣтъ рѣшительно никакихъ осно-

ваній расшаркиваться передъ субтильными «цѣнностями» разлагающейся буржуазной культуры и конфузиться нашего «варварства». Развѣ въ эпохи упадка архитектурныхъ стилей люди, портящіе своими высоко изящными и утонченными финтифлюшками строгія линіи гибнущаго стиля, не находятъ всегда, что они вносятъ культуру въ варварство? Развѣ поэты державинскаго толка не вопили, что Пушкинъ вульгаризируетъ поэзію, разрушаетъ ея *высокій стиль*, заставляя музъ говорить «пошлымъ» обыденнымъ языкомъ? Развѣ придворные французскіе поэты не считали «грубымъ варваромъ» Шекспира?

Соціализмъ будетъ несомнѣннымъ варварствомъ, но это варварство создастъ общій стиль жизни, тогда какъ современная утонченность есть лишь порча стиля, или вѣрнѣе, жалкій суррогатъ его.

V. Матеріализмъ Маркса и Энгельса.

Въ этой главѣ я не ставлю своей задачей дать сколько нибудь связный очеркъ „міросозерцанія" Маркса и Энгельса; я не буду, напр., касаться такого кардинальнаго вопроса, какъ вопросъ о діалектикѣ,— статья моя и безъ того слишкомъ разрослась. Совершенно необходимо, однако, указать, хотя бы въ самыхъ общихъ чертахъ, на коренное расхожденіе съ Марксомъ и Энгельсомъ тѣхъ пунктовъ Плехановской системы, которые разобраны въ I главѣ. Необходимо это потому, что, какъ извѣстно, „въ практикѣ кашинскаго окружного суда установился прецедентъ": всякаго разномыслящаго въ чемъ нибудь съ Г. В. Плехановымъ привлекать по 126 ст. за ниспроверженіе основъ марксизма.

Для подтвержденія своего пониманія „вещи въ себѣ", въ противоположность Кантовскому, Г. В. Плехановъ цитируетъ слѣдующее мѣсто изъ предисловія Энгельса къ англійскому изданію его сочиненія „Отъ утопіи до науки":

„Нашъ агностикъ признаетъ, что все наше знаніе основывается на тѣхъ впечатлѣніяхъ, которыя мы получаемъ черезъ посредство нашихъ чувствъ. Но,— спрашиваетъ агностикъ,— откуда знаемъ мы, что наши чувства доставляютъ намъ правильное изображеніе воспринимаемыхъ ими вещей. И въ отвѣтъ на этотъ вопросъ онъ сообщаетъ намъ, что, когда онъ говоритъ о вещахъ или объ ихъ свойствахъ, то, на самомъ дѣлѣ, онъ понимаетъ подъ этимъ не самыя эти вещи и ихъ свойства: онъ ничего не можетъ знать о нихъ съ точностью, онъ знаетъ только тѣ впечатлѣнія, которыя онѣ производятъ на наши внѣшнія чувства. Это, конечно, такой взглядъ, съ которымъ трудно справиться съ помощью простой аргументаціи. Но прежде чѣмъ люди стали аргументировать, они дѣйствовали. „Вначалѣ было дѣло". И

человѣческая дѣятельность устранила эту трудность прежде, чѣмъ ее придумало человѣческое мудрствованіе. The proof of the pudding is in the eating. Разъ мы употребляемъ эти вещи сообразно тѣмъ свойствамъ, которыя открываютъ въ нихъ наши внѣшнія чувства, то мы тѣмъ самымъ подвергаемъ непогрѣшимой провѣркѣ правильность нашихъ чувственныхъ воспріятій. Если эти воспріятія неправильны, то должны быть ошибочны и наши сужденія о годности данной вещи для даннаго употребленія, и потому наша попытка воспользоваться этой вещью для нашихъ цѣлей должна окончиться неудачей. Если же мы достигаемъ нашей цѣли; если мы находимъ, что вещь соотвѣтствуетъ нашему представленію о ней; если она оказывается годной для того употребленія, къ которому мы ее предназначаемъ, то это служитъ положительнымъ доказательствомъ того, что въ этихъ границахъ наши представленія о вещи и объ ея свойствахъ совпадаютъ съ существующей внѣ насъ дѣйствительностью".

Энгельсъ здѣсь дѣйствительно выступаетъ противъ Кантовскаго идеализма; но, увы, его аргументація направлена противъ Плехановской философіи въ такой же степени, какъ и противъ Кантовской. У школы Плеханова—Ортодоксъ, какъ это отмѣтилъ уже Богдановъ, роковое недоразумѣніе съ „сознаніемъ". Плеханову—какъ и всѣмъ идеалистамъ—кажется, что все чувственно данное, т. е. сознаваемое, „субъективно", что исходить только изъ фактически даннаго,—значитъ быть солипсистомъ, что *реальное бытіе* можно найти только за предѣлами всего непосредственно даннаго. Выше приведенная выдержка изъ Энгельса какъ будто нарочно написана послѣднимъ для того, чтобы въ самой популярной и общедоступной формѣ разсѣять это идеалистическое недоразумѣніе. Агностикъ спрашиваетъ: откуда мы знаемъ, что наши субъективныя чувства доставляютъ намъ правильное представленіе о вещахъ? Но что вы называете „правильнымъ", возражаетъ ему Энгельсъ. Правильно то, что подверждается нашей практикой; слѣдовательно, поскольку наши чувственныя воспріятія подтверждаются опытомъ, они не „субъективны" т. е. не произвольны или иллюзорны, а правильны, *реальны*, какъ таковыя. Въ тѣхъ границахъ, въ какихъ мы на практикѣ имѣемъ дѣло съ вещами, *представленія о вещи и объ ея свойствахъ совпадаютъ съ существующей внѣ насъ дѣйствительностью*. „Совпадать"— это немножко не то, что быть „іероглифомъ". Совпадаютъ— это значитъ: въ данныхъ границахъ чувственное представленіе и *есть* внѣ насъ существующая дѣйствительность.

А что же находится за этими границами? Объ этомъ Энгельсъ не говоритъ ни слова. Онъ нигдѣ не обнаруживаетъ желанія совершить тотъ „тансцензусъ", то выхожденіе за предѣлы чувственно даннаго

міра, которое лежитъ въ основѣ Плехановской „теоріи познанія“. Въ одномъ мѣстѣ своего „Анти-Дюринга“ Энгельсъ говоритъ, что „бытіе“ внѣ чувственнаго міра есть „offene Frage“, т. е. вопросъ, для рѣшенія и даже для постановки котораго мы не имѣемъ никакихъ данныхъ. На стр. 23 того же „Анти-Дюринга“ (цит. по 3-му нѣм. изд.) онъ пишетъ:

„Если мы выводимъ схемы міра не *изъ* головы, а лишь *при посредствѣ* головы изъ дѣйствительнаго міра, если мы выводимъ основные законы бытія изъ того, что есть, то мы не нуждаемся для этого ни въ какой философіи, мы нуждаемся лишь въ положительныхъ знаніяхъ о мірѣ и о томъ, что въ немъ происходитъ; и получается отсюда опять таки не философія, а положительная наука“.

Энгельсъ исходитъ изъ эмпирическихъ фактовъ, разрабатываемыхъ „положительной наукой“, какъ изъ истиннаго, *реальнаго бытія* (aus dem was ist); его мышленіе не нуждается ни въ какой апріорной „философской“ предпосылкѣ трансцендентнаго бытія. А Плехановъ увѣряетъ, что философскій „живительный прыжокъ“ (salto vitale) въ трансцендентную область вещей въ себѣ есть „необходимое предварительное условіе мышленія критическаго въ лучшемъ смыслѣ этого слова“. Не дурно Г. В. Плехановъ излагаетъ и разъясняетъ міросозерцаніе Энгельса.

На стр. 41 „Анти-Дюринга“ мы читаемъ: „пространство и время суть основныя формы всякаго бытія“, на стр. 49: „Движеніе есть способъ существованія матеріи“. Энгельсовская матерія движется въ нашемъ пространствѣ и времени,—Плехановская въ чемъ то имъ соотвѣтствующемъ совершаетъ что то, соотвѣтствующее движенію. Въ главѣ VI Энгельсъ говоритъ о „первичной туманности“, какъ о первой извѣстной намъ формѣ матеріи, но ни однимъ звукомъ не намекаетъ на то, что эта первичная туманность есть не матерія „въ себѣ“, а лишь „нашъ“ іероглифъ матеріи.

Какъ видимъ, Энгельсъ вездѣ исходитъ изъ реальности непосредственно воспринимаемаго чувственнаго міра, слѣдовательно, съ Плехановской точки зрѣнія, онъ совершенно такой же „солипсистъ“, какъ Авенаріусъ или Махъ. Правда Энгельсъ говоритъ иногда (напр. на стр. 49 „Анти-Дюр.“) о вещественныхъ „атомахъ“ міра, какъ о чемъ то реальномъ. Но конечно и тутъ нѣтъ ни малѣйшаго намека на „вещь въ себѣ“. Для Энгельса эвристическая природа теоріи строенія вещества не могла быть такъ ясна, какъ для насъ. Вмѣстѣ съ очень многими учеными того времени онъ считалъ атомы научной *гипотезой*, т. е. такимъ предположеніемъ, которое можетъ быть провѣрено въ той или другой формѣ непосредственнымъ опытомъ. Это была не метафи-

зика, не „философія“ матеріи, а позитивно-научное представленіе того времени.

Многіе отдѣльные взгляды Энгельса (напр. его представленіе о „чистомъ“ пространствѣ и времени) теперь уже устарѣли. Но исходная точка его міросозерцанія, его „реализмъ“ остается и по сію пору незыблемымъ достояніемъ дѣйствительно научнаго мышленія. И Г. В. Плехановъ совершенно напрасно повѣрилъ г. Конраду Шмидту и другимъ своимъ пріятелямъ нео-кантіанцамъ, будто „критическая“ философія подорвала этотъ реализмъ. Не обнаружь онъ этого непонятнаго легковѣрія, марксизмъ былъ бы въ двойномъ выигрышѣ: съ одной стороны, онъ имѣлъ бы, несомнѣнно, дальнѣйшее *развитіе* міросозерцанія Энгельса, съ другой стороны, онъ не имѣлъ бы злосчастной попытки помирить Энгельса съ Кантомъ при помощи компромиссной, *чуть-чуть познаваемой*, вещи въ себѣ.

Какъ же обстоитъ дѣло съ Марксомъ?

Свое іероглифическое истолкованіе видимаго міра Г. В. Плехановъ пытается обосновать на цитатѣ изъ Маркса, которая гласитъ: „для меня идеальное есть переведенное и переработанное въ человѣческой головѣ матеріальное“. Матеріальное = вещь въ себѣ. Ясно, что Марксъ переводитъ въ своей головѣ на языкъ іероглифовъ впечатлѣнія, получаемыя имъ отъ вещей въ себѣ.

Но посмотримъ, въ какой связи сказана Марксомъ эта фраза. Она находится въ предисловіи ко второму изданію I т. „Капитала“,— тамъ, гдѣ Марксъ разбираетъ рецензію на „Капиталъ“, помѣщенную г. Кауфманомъ въ „Вѣстникѣ Европы“. Г Кауфманъ не совсѣмъ одобрительно относится къ „нѣмецко-діалектическому“ способу изложенія Маркса, но отзывается съ большой похвалой о его „строго реалистическомъ“ методѣ изслѣдованія. Этотъ методъ изслѣдованія онъ характеризуетъ слѣдующимъ образомъ: „Для Маркса важно только одно— найти *законъ* явленій, изслѣдованіемъ которыхъ онъ занимается. И при этомъ для него важенъ не только законъ, управляющій ими, пока они имѣютъ извѣстную форму, и пока они находятся въ томъ взаимоотношеніи, которое наблюдается въ данное время. Для него, сверхъ того, важенъ еще законъ ихъ *измѣняемости*, ихъ развитія, т. е. перехода отъ одной формы къ другой, изъ одного порядка взаимоотношеній къ другому... Сообразно съ этимъ Марксъ заботится только объ одномъ: чтобы точнымъ научнымъ изслѣдованіемъ доказать необходимость опредѣленныхъ порядковъ общественныхъ отношеній и что бы возможно безупречнѣе констатировать факты, служащіе ему исходными пунктами и опорой“... *). Марксъ называетъ эту характеристику его метода

*) Цит. по переводу П. Струве. Выпускъ 2. стр. XVI.

„удачной“ (treffend) и затѣмъ замѣчаетъ, что очерченный Кауфманомъ методъ и есть то, что онъ, Марксъ, называетъ „діалектическимъ методомъ“. „Для Гегеля процессъ мышленія есть Деміургъ дѣйствительности... для меня, наоборотъ, идеальное есть переведенное и переработанное въ человѣческой головѣ матеріальное“. О какой „матеріи“ идетъ здѣсь рѣчь? Очевидно, о тѣхъ самыхъ эмпирически данныхъ „явленіяхъ“ и ихъ законахъ, о „безупречно констатированныхъ фактахъ“, которые Кауфманъ, „столь удачно“ („so treffend“) изложившій точку зрѣнія Маркса, справедливо считаетъ „исходными пунктами и опорой“ Марксовскаго метода. Какіе же „факты“ положилъ Марксъ въ основу своей соціальной системы? Производительный трудъ, какъ „субстанцію, созидающую стоимость“. Правда, это не конкретно—индивидуальный, а „абстрактный“ трудъ, но опредѣленіемъ и мѣрою этой абстракціи является трата такихъ чувственно воспринимаемыхъ вещей, какъ кровь, нервы, мускулы человѣка. О „вещи въ себѣ“ тутъ нѣтъ ни звука.

Г. В. Плехановъ справедливо замѣчаетъ, что знаменитое предисловіе къ «Zur Kritik der pol. Oek.» можетъ быть названо пролегоменами ко всякой будущей соціологіи, которая хочетъ быть научной. Центральное мѣсто этого предисловія, какъ извѣстно, гласитъ: «Въ отправленіи своей общественной жизни люди вступаютъ въ опредѣленныя, неизбѣжныя, отъ ихъ воли независящія отношенія—производственныя отношенія, которыя соотвѣтствуютъ опредѣленной ступени развитія матеріальныхъ производительныхъ силъ. Сумма этихъ производственныхъ отношеній составляетъ экономическую структуру общества, реальное основаніе, на которомъ возвышается правовая и политическая надстройка и которому соотвѣтствуютъ опредѣленныя формы общественнаго сознанія... Не сознаніе людей опредѣляетъ формы ихъ бытія, но, напротивъ, общественное бытіе опредѣляетъ формы ихъ сознанія».— Итакъ, тѣмъ *бытіемъ*, которое по Марксу опредѣляетъ «сознаніе»*), являются «производственныя отношенія»,—они составляютъ *реальную* основу общества. Очевидно, реальность производственныхъ отношеній имѣетъ очень мало общаго съ реальностью Плехановской матеріи,—это реальность эмпирически данныхъ фактовъ нашего опыта. Производственныя отношенія, не смотря на то, что они существуютъ въ «нашемъ» сознаніи, отнюдь не «субъективны»; они «неизбѣжны», т. е. носятъ характеръ *объективной* необходимости: «не зависятъ отъ воли

---

*) Само собою понятно, подъ сознаніемъ здѣсь разумѣется не весь эмпирически данный, т. е. сознаваемый нами міръ, а лишь высшія, организующія формы сознанія, т. е. понятія, нравственныя нормы, вообще, такъ назыв., „идеологія“.

людей», не являются продуктомъ преднамѣченной человѣческой дѣятельности. Въ основѣ самихъ производственныхъ отношеній, а, слѣдовательно, и всякой опредѣляемой ими «идеологіи» (всякихъ философскихъ понятій, въ томъ числѣ и такихъ, какъ «вещь въ себѣ») лежатъ *матеріальныя* производительныя силы общества. Вотъ она, марксовская «матерія»! Производительныя силы, прогрессъ которыхъ выражается въ уменьшеніи количества труда, затрачиваемаго на единицу продукта, являются деміургомъ дѣйствительности, опредѣляютъ собою все общественное развитіе, не исключая и развитія познанія. Здѣсь, слѣдовательно, должны мы искать ключа къ построенію «теоріи познанія» въ духѣ Маркса. Принципъ «наименьшей траты силъ,» положенный въ основу теоріи познанія Махомъ, Авенаріусомъ и многими другими, является поэтому несомнѣнно «марксистской» тенденціей въ гносеологіи. Въ этомъ пунктѣ Махъ и Авенаріусъ, отнюдь не будучи марксистами, стоятъ гораздо ближе къ Марксу, чѣмъ патентованный марксистъ Г. В. Плехановъ со своей сальто-витольной гносеологіей.

Но не считали ли Марксъ и Энгельсъ познаваемый міръ разъ навсегда даннымъ, а познавательный процессъ лишь описаніемъ или отраженіемъ этого законченнаго міра? — Никоимъ образомъ: это противорѣчило бы самымъ основамъ ихъ діалектическаго взгляда на природу и процессъ познанія. Вотъ что пишетъ по этому поводу Энгельсъ: «Убѣжденіе, что совокупность процессовъ природы представляетъ строгую систему взаимныхъ связей, побуждаетъ науку обнаруживать эту систему связей, какъ по отношенію къ отдѣльнымъ фактамъ, такъ и въ цѣломъ. Однако, созданіе исчерпывающаго, научнаго представленія объ этихъ связяхъ, полученіе точнаго умственнаго отпечатка той міровой системы, въ которой мы живемъ, является невозможнымъ не только для насъ, но и на всѣ времена. Если бы развитіе человѣчества привело къ тому, что въ извѣстный моментъ времени была бы осуществлена такая вполнѣ законченная система міровыхъ связей—физическихъ, психическихъ и историческихъ,— то тѣмъ самымъ было бы завершено царство человѣческаго познанія и дальнѣйшее историческое развитіе человѣчества прекратилось бы съ того мгновенія, когда общество было бы организовано въ согласіи съ этой системой, — что явная нелѣпость» *). Энгельсъ, какъ видимъ, очень далекъ отъ желанія *закончить* систему міросозерцанія.

Эпиграфомъ этой статьи я взялъ слова Маркса: «философы лишь *объясняли* міръ такъ или иначе, но дѣло заключается въ томъ, чтобы измѣнять его». Въ русскомъ переводѣ (Фр. Энгельсъ, «Л. Фейербахъ».

*) Анти-Дюрингъ, стр. 23—24.

стр. 93) стоитъ не измѣнять, а измѣнить; но нѣмецкіе глаголы не указываютъ на однократность или многократность дѣйствія, и едва ли переводчикъ правильно передалъ здѣсь оттѣнокъ мысли Маркса. Вѣдь это значило бы, что Марксъ противопоставляетъ философскому познанію призывъ къ данному практическому, хотя бы и очень важному дѣлу. Для творца *научнаго* соціализма такая точка зрѣнія не мыслима. Скорѣе Марксъ борется здѣсь со статичностью самого *познанія* „философовъ", смотритъ на самое познаніе, какъ на процессъ измѣненія міра. Что это дѣйствительно такъ, показываетъ другая замѣтка на поляхъ книги Фейербаха: „Недовольный отвлеченнымъ мышленіемъ, Фейербахъ взываетъ къ впечатлѣніямъ, получаемымъ внѣшними чувствами; но міръ конкретныхъ явленій не представляется ему въ видѣ конкретной практической человѣческой дѣятельности". Отъ „конкретныхъ явленій міра" Марксъ не апеллируетъ къ вещамъ въ себѣ, а приглашаетъ сами эти конкретныя явленія „представлять себѣ", какъ „практическую человѣческую дѣятельность". Караулъ! Вѣдь это ужъ совсѣмъ „субъективизмъ", да еще съ „волюнтаристическимъ" оттѣнкомъ! — А между тѣмъ это не случайная обмолвка. Въ другой отмѣткѣ та же мысль развита еще болѣе ясно: „Главный недостатокъ матеріализма— до Фейербаховскаго включительно — состоялъ до сихъ поръ въ томъ, что онъ разсматривалъ дѣйствительность, предметный, воспринимаемый внѣшними чувствами міръ лишь въ формѣ *объекта* или въ формѣ *созерцанія*, а не въ формѣ *конкретной человѣческой дѣятельности*, не въ формѣ *практики*, не *субъективно*. Поэтому *дѣятельную* сторону, въ противоположность матеріализму, развивалъ до сихъ поръ идеализмъ, но развивалъ отвлеченно, такъ какъ идеализмъ, естественно, не признаетъ конкретной дѣятельности, какъ таковой". — Эти строки написаны прямо противъ теоріи чистаго описанія или пассивнаго *отраженія* („созерцанія") міра. „Дѣятельное отношеніе къ природѣ есть положительная сторона идеализма; но идеализмъ всегда былъ абстрактенъ, принималъ за творческое начало свои отвлеченныя построенія и подчинялъ имъ „предметный, воспринимаемый внѣшними чувствами міръ". Надо, наоборотъ, абстрактныя понятія подчинить предметному чувственному міру, разсматривая, однако, послѣдній, не какъ данный „объектъ", а какъ человѣческую *практику*. Какъ видимъ, теорія опознанія—обособленія вещей предметнаго міра не только не противорѣчитъ міросозерцанію Маркса, но довольно точно имъ предугадана.

Г. В. Плехановъ справедливо говоритъ, что въ отмѣткахъ, сдѣланныхъ Марксомъ на поляхъ книги Фейербаха, можно найти указанія на теорію познанія Маркса. Какъ же использовалъ онъ эти отмѣтки? Лишь одна изъ нихъ оказалась сколько нибудь подходящей для его

цѣлей,—а именно: „Практически долженъ доказать человѣкъ истину своего мышленія, т. е. доказать, что онъ имѣетъ дѣйствительную силу и не останавливается по сю сторону явленій. Споръ же о дѣйствительности и недѣйствительности мышленія, изолирующагося отъ практики, есть чисто схоластическій вопросъ". — Плехановъ истолковываетъ эту цитату въ томъ смыслѣ, что, по мнѣнію Маркса, практика должна доказать присутствіе въ вещахъ въ себѣ чего то, соотвѣтствующаго явленіямъ. Но, очевидно, практика ничего подобнаго доказать не можетъ, ибо на практикѣ одно „явленіе" (мое тѣло) дѣйствуетъ на другое „явленіе" (чувственно воспринимаемую вещь),—вещи въ себѣ остаются внѣ всякой практики: „бытіе" ихъ не можетъ быть ни доказано, ни опровергнуто практикой. Такимъ образомъ, по точному смыслу тезиса Маркса вопросъ о вещахъ въ себѣ „есть чисто схоластическій вопросъ" Правда, выраженіе „по сю сторону" явленій какъ будто оправдываетъ мистическія исканія Г. В. Плеханова. Но въ началѣ этой главы я уже приводилъ выдержку изъ Энгельса, гдѣ этотъ послѣдній подробно развиваетъ едва намѣченную здѣсь Марксомъ мысль и, какъ мы видѣли, разрѣшаетъ вопросъ отнюдь не въ пользу Плеханова.

Между матеріализмомъ Маркса и Энгельса, съ одной стороны, и матеріализмомъ Плеханова—Ортодоксъ, съ другой стороны — дистанція огромнаго размѣра. Матеріализмъ Маркса и Энгельса строго реалистиченъ,—матеріализмъ Плеханова іероглифиченъ. Марксъ и Энгельсъ отъ эмпирически данныхъ фактовъ и связей восходятъ къ общимъ идеямъ,—Плехановъ отъ трансцендентной идеи „вещи въ себѣ" снисходитъ къ фактамъ. Матеріализмъ Маркса и Энгельса—живой методъ научнаго изслѣдованія, матеріализмъ Плеханова—мертвая схоластика, стоящая „по ту сторону" всякаго научнаго изслѣдованія.

Плехановская вещь въ себѣ представляетъ эклектическій компромиссъ между „матеріей" Энгельса и трансцендентной „умопостигаемой" реальностью Канта. Міросозерцаніе Г. В. Плеханова, подобно міросозерцанію его антипода, Бернштейна, можетъ быть охарактеризовано, какъ марксизмъ, софистицированный кантіанствомъ. То обстоятельство, что Г. В. Плехановъ именно въ борьбѣ за ортодоксію все болѣе и болѣе „софистицировался" Кантомъ, не должно насъ удивлять. Такова типичная исторія возникновенія и развитія ересей. Именно въ борьбѣ за ортодоксію противъ всѣхъ и всяческихъ ересей совратились съ пути истиннаго виднѣйшіе еретики первыхъ вѣковъ христіанской церкви.

В. Базаровъ.

О діалектикѣ.*)

Вопросъ о значеніи діалектической философіи интересуетъ насъ не со стороны историко-философской, но лишь постольку, поскольку она можетъ считаться однимъ изъ факторовъ современнаго научнаго міросозерцанія. Въ томъ, что гегелевская діалектика въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ подготовила и расчистила почву для фундамента современной научной мысли, въ этомъ, повидимому, нѣтъ разногласія между тѣми, кто раздѣляетъ основныя положенія марксистской теоріи. Весь споръ вращается вокругъ вопроса, въ какихъ предѣлахъ марксистъ можетъ считать себя наслѣдникомъ великаго діалектика и отъ какой части этого наслѣдства онъ можетъ и долженъ отказаться, если желаетъ, чтобы марксизмъ не былъ застывшей въ своихъ формулахъ догмой, а живой частью живого организма, который называется научнымъ мышленіемъ. Поэтому, прежде чѣмъ приступить къ анализу діалектическаго метода, мы считаемъ необходимымъ резюмировать выводы современнаго научнаго мышленія въ тѣхъ областяхъ логики, теоріи познанія и психологіи познанія, которыя тѣсно соприкасаются съ нашей темой.

1) Наша мыслительная дѣятельность, какъ одна изъ видовъ психической дѣятельности вообще, должна считаться, подобно послѣдней, однимъ изъ орудій сохраненія индивида; 2) формой, въ которой осуществляется эта основная функція мышленія, является приспособленіе нашихъ представленій или мыслей къ фактамъ и приспособленіе мыслей другъ къ другу; 3) исходной точкой мышленія являются, такимъ образомъ, непосредственно данное, опытъ, факты (Thatsachen); 4) факты мы можемъ разсматривать съ двоякой стороны; если мы разсматриваемъ

---

*) Статья эта представляетъ главу изъ работы, подготовляемой авторомъ къ печати.

ихъ со стороны зависимости отъ состояній нашего организма, мы называемъ ихъ „ощущеніями“ или „элементами ощущеній“; если же при разсмотрѣніи фактовъ мы отвлекаемся отъ состояній нашего организма и разсматриваемъ факты лишь со стороны ихъ зависимости другъ отъ друга, то мы называемъ ихъ „вещами“ или предикатами, признаками, свойствами, качествами тѣла и т. д.; 5) второй факторъ нашего опыта— представленія. Общей чертой ихъ является то, что они суть слѣды, знаки ощущеній, воспроизведенныя ощущенія, другими словами, мы утверждаемъ, что никакая самая пылкая фантазія не можетъ воспроизвести ничего, что не было бы раньше пережито нами, какъ ощущеніе (nihil est in intellectu, quod non fuerit ante in sensu); 6) въ нашемъ сознаніи мы никогда не находимъ отдѣльныхъ, изолированныхъ элементовъ ощущенія, всегда извѣстную совокупность этихъ элементовъ, извѣстную *связь* элементовъ, ибо самое сознаніе предполагаетъ наличность *нѣсколькихъ* ощущеній и представленій. Индивидъ, у котораго было бы *одно* ощущеніе, никогда не достигъ бы сознанія; 7) наличность въ сознаніи нѣсколькихъ ощущеній или представленій предполагаетъ возможность ихъ различенія другъ отъ друга, ибо безъ этой возможности мы имѣли бы опять таки одно, а не нѣсколько представленій; 8) различеніе, въ свою очередь, предполагаетъ возможность *сравненія*, сопоставленія ощущеній и представленій; 9) результаты сравненія могутъ выразиться въ установленіи сходства ощущеній и представленій или ихъ различія; 10) сообразно біологической функціи мышленія (оріентированіе среди фактовъ), наша умственная дѣятельность направлена на приведеніе хаоса ощущеній и представленій въ извѣстный порядокъ; 11) первичной формой такого упорядоченія опыта является процессъ *узнаванія* ощущеній; узнаваніе основано, съ одной стороны, на фактѣ воспроизведенія ощущеній, а, съ другой, на способности устанавливать сходства и различія ощущеній; 12) дальнѣйшей стадіей въ дѣлѣ упорядоченія опыта является соединеніе ощущеній въ одновременныя группы или послѣдовательные ряды; это соединеніе коренится въ тѣхъ же свойствахъ нашей психики, способности воспроизведенія и различенія ощущеній въ связи съ вліяніемъ повторенія и упражненія; вначалѣ такое соединеніе психическихъ элементовъ носитъ совершенно случайный характеръ, характеръ ассоціаціи по мѣсту и времени; самый процессъ узнаванія заключается въ *пополненіи* данныхъ на опытѣ чувственныхъ элементовъ слѣдами бывшихъ ощущеній, связанныхъ съ первыми въ прежнихъ опытахъ; совокупность процессовъ сочетанія элементовъ называется мышленіемъ и имѣетъ ту же цѣль, что и узнаваніе, а именно возможность по даннымъ опытомъ признакамъ или реакціямъ реконструировать извѣстныя области опыта; 13) результатомъ соединенія элементовъ въ группы и

ряды является образованіе, такъ называемыхъ, общихъ представленій и символовъ, соотвѣтствующихъ двумъ стадіямъ мышленія, мышленія при помощи конкретовъ и мышленія при помощи отвлеченій; 14) различіе между представленіями и символами есть различіе въ степени, а не въ качествѣ, такъ какъ оно выражается, съ одной стороны, въ степени близости къ чувственнымъ первообразамъ, прототипамъ знаковъ, а, съ другой, въ большей дробности, опредѣленности и точности символовъ въ сравненіи съ представленіями; 15) этому процессу внутренней символизаціи представленій соотвѣтствуетъ процессъ внѣшней символизаціи ихъ при посредствѣ слова, языка и письменъ; слово служитъ въ началѣ для обозначенія конкретныхъ предметовъ или ихъ признаковъ, а затѣмъ только представленій и символовъ; слова соединяются въ предложенія, соотвѣтствующія сужденіямъ, т.-е. соединеніямъ символовъ, фиксирующимъ либо существующія между элементами *одного* символа, либо между *различными* символами, отношенія и связи, какъ въ пространствѣ, такъ во времени, т.-е., какъ одновременныя связи, такъ и послѣдовательныя; 16) самыя отношенія между символами (поскольку идетъ рѣчь о наиболѣе общей ихъ формѣ) могутъ заключаться или: а) въ отношеніи родовыхъ символовъ къ видовымъ genuj et species; причемъ родовымъ называется одинъ символъ по отношенію къ другому—видовому—тогда, когда послѣдній входитъ въ первый, какъ часть его содержанія. Поэтому низшими въ этомъ смыслѣ будутъ тѣ символы, которые наиболѣе близки къ чувственнымъ первообразамъ и, слѣдовательно, обладаютъ наибольшимъ количествомъ признаковъ или реакцій, общихъ для извѣстной группы чувственныхъ первообразовъ; слѣдовательно, низшіе символы объединяютъ наименьшую по численности группу этихъ первообразовъ; высшими символами, наоборотъ, будутъ такіе наиболѣе отвлеченные символы, которые обладаютъ наименьшимъ количествомъ признаковъ и объединяютъ наиболѣе обширныя группы чувственныхъ элементовъ; 17) приспособленіе символовъ другъ къ другу преслѣдуетъ цѣль созданія такой системы символовъ, при которой была бы устранена возможность конфликта между символами; возможность же конфликтовъ создается въ тѣхъ случаяхъ, когда новое, подсказываемое новыми рядами ощущеній или дѣятельностью фантазіи, соединеніе элементовъ ощущеній въ группы отклоняется отъ обычнаго; такой конфликтъ символовъ называется противорѣчіемъ символовъ и ведетъ неизбѣжно къ признанію несостоятельной либо новой формы соединенія, либо старой, если новыя соединенія оказываются болѣе соотвѣтствующими соединеніямъ фактовъ. Благодаря устраненію или исправленію противорѣчащихъ другъ другу соединеній получается система согласныхъ между собою символовъ, которая даетъ возможность: а) отъ каждаго даннаго символа перейти

путемъ силлогистическаго или индуктивнаго умозаключенія къ любому изъ другихъ символовъ; б) раскрыть содержаніе каждаго символа, не прибѣгая къ дѣйствительной провѣркѣ его. Изъ этихъ основныхъ операцій складываются всѣ, даже самыя высшія, формы развитаго научнаго мышленія. Для нашей цѣли нѣтъ надобности входить въ описаніе всѣхъ отдѣльныхъ формъ относящихся сюда, но нѣкоторыхъ мы должны коснуться въ интересахъ дальнѣйшаго, т.-е. оцѣнки идей Гегеля.

Прежде всего нами указано главное свойство всякаго символа — соединять въ одно цѣлое извѣстное количество признаковъ;—мы должны отмѣтить какъ характерную его черту, пожалуй, не менѣе важную, чѣмъ первая—то, что объединенные въ символѣ признаки и реакціи связаны особенными, для каждаго даннаго символа отличными, отношеніями, другими словами, символъ не есть простая сумма признаковъ. Понятіе животнаго содержитъ въ себѣ не только признаки: кости, мясо, кожа и т. д,, но предполагаетъ, что эти признаки соединены въ одно цѣлое извѣстнымъ, опредѣленнымъ образомъ. Символически, поэтому, всякое понятіе можетъ быть изображено слѣдующей формулой: А=У (а, в, с, д...), гдѣ А есть понятіе, какъ цѣлое, а, в, с, д, суть отдѣльные признаки или реакціи или же понятія низшаго порядка; совокупность ихъ, обозначаемая скобками, есть содержаніе понятія, а *У* обозначаетъ, что признаки а, в, с, д... находятся въ отношеніяхъ извѣстной зависимости другъ отъ друга; въ отличіе отъ содержанія понятія символъ называется обыкновенно его формулой. Если присмотрѣться ближе къ этой формулѣ, то мы увидимъ, что всѣ выраженныя въ ней общія свойства символовъ покоятся на одномъ предположеніи, а именно, что нашъ интеллектъ обладаетъ способностью различенія и сопоставленія отдѣльныхъ ощущеній; въ самомъ дѣлѣ, если бы мы не могли различать ощущеній, то мы имѣли бы только одно ощущеніе, а это значило бы, что у насъ не было ощущеній, что еще было подмѣчено Гоббсомъ, который формулировалъ эту особенность нашего психическаго уклада такимъ образомъ: „Чувствовать всегда одно и то же—все равно, что ничего не чувствовать“. (Hobbes, Phisica, IV, 25); если же, далѣе, мы можемъ различать отдѣльныя ощущенія, то мы должны умѣть отожествлять, ибо, когда мы говоримъ, что одно ощущеніе отлично отъ другого, то, значитъ, мы знаемъ другое ощущеніе, которое не отлично отъ перваго или одинаково съ нимъ. Въ своемъ сознаніи мы никогда не находимъ какой нибудь одинъ психическій элементъ, а всегда два или цѣлый комплексъ ихъ, и, притомъ, каждый изъ нихъ будетъ тѣмъ болѣе сознаваться нами, какъ таковой, чѣмъ болѣе онъ контрастируетъ съ другими. Это—основное свойство нашей психической жизни, и даже болѣе, чѣмъ свойство,—условіе нашей психической жизни, условіе сознанія, ибо

сознаніе не есть какое нибудь особое свойство или качество, которое должно присоединиться къ безсознательному, чтобы оно превратилось въ сознательное, оно есть извѣстная связь элементовъ, возможность же связыванія двухъ или нѣсколькихъ, конечно, предполагаетъ, возможность различенія. Со стороны біологической это свойство соотвѣтствуетъ основной функціи психики — служитъ извѣстнымъ дополненіемъ къ рефлекторному механизму живыхъ существъ, именно такимъ дополненіемъ, которое давало бы возможность организмамъ ограждать свое сохраненіе при все усложняющихся и разнообразныхъ условіяхъ окружающей его обстановки. Для достиженія этой цѣли организмы должны *приспособлять* свои реакціи, происходящія въ формѣ рефлексовъ, къ измѣняющимся условіямъ, а это приспособленіе предполагаетъ прежде всего возможность констатированія *измѣненій*, происходящихъ во внѣшней средѣ; констатировать же измѣненія значитъ *различать*. Способность различенія не есть, конечно, величина постоянная: она развиваетъ также и всѣ остальныя способности по мѣрѣ равитія органической жизни, переходя отъ менѣе совершенныхъ къ болѣе совершеннымъ формамъ. Самой примитивной формой различенія является тотъ случай, когда мы не можемъ точно указать, въ чемъ заключается источникъ того, что извѣстный предметъ, извѣстная личность и т. д. кажется намъ инымъ, когда, напр., въ нашей комнатѣ кто нибудь произведетъ настолько незначительную перестановку мебели, что мы не можемъ дать себѣ отчета, въ *чемъ заключается* перемѣна, хотя и *чувствуемъ* ее. Точно такимъ же неопредѣленнымъ характеромъ отличается и то чувство, которое мы высказываемъ, когда устраняется произведенная въ нашей обстановкѣ перемѣна; происшедшее возвращеніе къ прежнему, обычному, мы констатируемъ въ формѣ заявленія, что „это — то же самое, что и раньше". Если, напримѣръ, мы встрѣчаемъ стараго друга послѣ долгой разлуки и если мы ожидали, что онъ за это время долженъ былъ сильно измѣниться, то при неоправданіи такого ожиданія мы говоримъ: „но онъ все тотъ же". Путемъ комбинаціи этихъ основныхъ психическихъ величинъ получается представленіе „сходнаго" и „различнаго", какъ такихъ случаевъ, когда одна часть извѣстнаго цѣлаго сходна съ частью другого цѣлаго; въ такомъ случаѣ остальныя части будутъ „несходными" и т. д. Съ другой стороны, самое чувство „одинаковости" и „различія" подвергается также процессу дифференцированія, въ результатѣ котораго получается масса оттѣнковъ, степеней „одинаковости" и „неодинаковости", отъ различенія ощущеній по отдѣльнымъ чувственнымъ группамъ, т. е. отъ различенія зрительныхъ, звуковыхъ и т. д. ощущеній мы переходимъ къ различенію ощущеній группъ, т.-е. различаемъ, напр., среди зрительныхъ—сначала

отдѣльныя ощущенія цвѣта, величины, удаленія и т. д., а отъ этого послѣдняго къ различенію оттѣнковъ одного цвѣта и т. д.

Благодаря тому, что мы не можемъ указать никакой опредѣленной границы этого процесса дифференцированія ощущенія, мы приходимъ къ заключенію, что не можетъ быть *двухъ* совершенно тожественныхъ психическихъ состояній. Отсюда вытекаютъ съ необходимостью два вывода: полное тождество ощущеній, какъ комплексовъ элементовъ, есть понятіе совершенно фиктивное, а всякое ощущеніе есть комбинація сходныхъ и несходныхъ элементовъ. А такъ какъ элементы ощущеній намъ никогда на опытѣ *отдѣльно* не даются, то тождество элементовъ возможно только въ *отвлеченіи*. Отвлеченіе есть, слѣдовательно, такой процессъ мышленія, при помощи котораго мы въ двухъ различныхъ комплексахъ элементовъ выдѣляемъ мысленно, т. е. въ воображеніи, извѣстныя части сложнаго цѣлаго, которыя мы признаемъ тождественными, а несходные элементы игнорируемъ. Затѣмъ, эти выдѣленныя части мы также подвергаемъ дальнѣйшей переработкѣ въ смыслѣ выдѣленія изъ нихъ отдѣльныхъ частей, признаваемыхъ сходными и т. д.

Параллельно разчлененію чувственныхъ рядовъ идетъ разчлененіе представленій. Самый процессъ воспроизведенія ощущеній въ воображеніи предполагаетъ нѣкоторую дробность чувственныхъ первообразовъ, такъ какъ воспроизведенныя ощущенія суть лишь *слѣды* ощущеній, причемъ слѣды отдѣльныхъ ощущеній, несомнѣнно, извѣстнымъ образомъ суммируются. И въ области представленій не существуетъ совершенно изолированныхъ элементарныхъ частей представленій, такъ какъ то, что мы называемъ элементарными представленіями, напр., представленіе краснаго цвѣта, есть, строго говоря, цѣлый комплексъ представленій, въ которомъ одинъ элементъ—красный цвѣтъ — настолько доминируетъ надъ остальными, что присутствіе остальныхъ еле сознается. Поэтому, и здѣсь не можетъ быть совершенно тождественныхъ комплексовъ, и тождество можетъ относиться только къ элементамъ, вполнѣ выдѣляемымъ только въ отвлеченіи. Тѣмъ не менѣе, самый фактъ возможности суммированія отдѣльныхъ представленій сначала въ общія представленія, а затѣмъ въ понятія, не оставляетъ сомнѣнія, что въ комплексахъ представленій есть нѣкоторые общіе элементы, которые признаются нами тождественными.

Какъ извѣстно, на нѣкоторой ступени развитія мышленія на помощь процессу суммированія общихъ признаковъ въ группы и ряды приходитъ также языкъ; если общія представленія и понятія мы должны считать схемами ощущеній и ихъ связей, то слово является извѣстнымъ знакомъ, символизирующимъ извѣстную группу призна-

ковъ, т. е. символы; иначе говоря, слова суть символы символовъ, знаки знаковъ, но знаки эти не совершенно произвольны, а построены изъ тѣхъ же элементовъ, что и ихъ чувственные прототипы.

При помощи понятій мы разбиваемъ все многообразіе переживаній на извѣстныя группы для того, чтобы оперировать уже надъ этими группами, соединяя эти группы въ высшія группы или же, напротивъ, разчленяя ихъ на болѣе мелкія группы.

При этихъ операціяхъ надъ символами мы должны *предполагать*, что каждый отдѣльный символъ въ теченіе операціи долженъ сохранять постоянно одно и то же значеніе, одну и ту же величину, ибо въ этомъ весь смыслъ знаковъ, какъ извѣстныхъ элементовъ, *представляющихъ* группы другихъ элементовъ. Если бы извѣстному символу, извѣстному знаку, соотвѣтствовала каждый разъ другая группа элементовъ, то никакихъ операцій мы съ помощью этихъ знаковъ производить не могли бы, какъ не могли бы производить математическихъ выкладокъ, если бы каждому числу или каждому математическому символу не соотвѣтствовали вполнѣ опредѣленныя группы представленій. Въ этомъ и заключается смыслъ того закона тождества, который считается верховнымъ закономъ мышленія. Поэтому, законъ этотъ можетъ быть формулированъ такъ: во всѣхъ актахъ мышленія, которые сводятся къ приспособленію нашихъ представленій или - поскольку рѣчь идетъ о научномъ мышленіи—къ приспособленію нашихъ символовъ къ фактамъ и символовъ другъ къ другу, мы должны, если мы желаемъ достичь этой цѣли, употреблять символы въ одномъ и томъ же значеніи, т. е. принимать, что каждый данный символъ есть совокупность извѣстныхъ вполнѣ опредѣленныхъ признаковъ, находящихся въ вполнѣ опредѣленныхъ отношеніяхъ другъ къ другу; иначе говоря въ формулѣ А=У (а, в, с, д...), какъ элементы а, в, с, д... должны представлять постоянную величину, такъ и У, т. е. всѣ отношенія а, в, с, д... другъ къ другу. Отсюда важный выводъ: законъ тождества не есть какой нибудь эмпирическій законъ дѣйствительности, *норма*, *постулатъ*, т. е. то требованіе, которому должно удовлетворять мышленіе, разъ оно желаетъ достичь своей цѣли; фактически мышленіе очень часто отступаетъ отъ этого правила и, поскольку оно отступаетъ отъ него, оно сопряжено съ ошибками, заблужденіями; вполнѣ осуществимо это правило только въ области научнаго мышленія, которое кладетъ въ основу своихъ операцій вполнѣ точно опредѣленныя понятія. На это обыкновенно возражаютъ указаніемъ на процессъ измѣненій, которыя постоянно претерпѣваютъ научныя понятія въ зависимости отъ успѣховъ знанія. Но это доказываетъ только, что въ различныя историческія эпохи наука оперируетъ различными

элементами, но вовсе не доказываетъ, что въ *данный* историческій моментъ нельзя было-бы оперировать вполнѣ опредѣленными символами. Съ другой стороны, вовсе не *всѣ* понятія, которыми располагаетъ наука, подвергаются переработкѣ, а, главнымъ образомъ, болѣе отвлеченныя, такъ сказать, понятія высшаго порядка.

Если развитіе мышленія отъ примитивныхъ его формъ къ научному привело насъ къ установленію принципа тождества, то то же развитіе вноситъ значительныя модификаціи и въ формы различенія ощущеній, представленій и символовъ. Это развитіе происходитъ въ нѣсколькихъ направленіяхъ, но для насъ сейчасъ важно только то, которое связано съ идеями отрицанія, противоположности и противорѣчія, которыя всѣ представляютъ собою лишь извѣстныя варіаціи идеи различенія. Всякій, даже самый элементарный, актъ различенія предполагаетъ наличность, по крайней мѣрѣ, двухъ психическихъ величинъ, ибо *отличать что нибудь* можно только отъ чего нибудь. Сначала (именно въ самомъ неразвитомъ видѣ) актъ различенія можетъ и не сопровождаться яснымъ сознаніемъ того, въ чемъ заключается различіе; только при извѣстномъ расширеніи опыта различеніе отливается въ болѣе или менѣе опредѣленную форму, т. е. оно не ограничивается простымъ констатированіемъ различія, но при помощи *сравненія* двухъ величинъ приходитъ къ заключенію о существованіи въ сравниваемыхъ величинахъ сходства въ извѣстныхъ частяхъ и несходства въ другихъ. Но развитіе въ этой области происходитъ также и въ другомъ направленіи, именно въ постепенномъ расширеніи *круга* сравниваемыхъ величинъ; вопреки ходячимъ представленіямъ, положеннымъ въ основу аристотелевской логики, сначала процессу сравненія подвергаются вовсе не самыя несходныя ощущенія, а, наоборотъ, самыя близкія другъ къ другу или, даже правильнѣе, одинъ и тотъ же предметъ въ различные моменты.

Здѣсь сравненіе двухъ состояній происходитъ въ *опредѣленномъ направленіи*; такъ какъ вполнѣ тождественныхъ состояній быть не можетъ, то когда говорится о сходствѣ или даже равенствѣ состояній, то имѣется въ виду совпаденіе ихъ въ томъ или другомъ отношеніи. Такъ, напр., въ элементарной геометріи подъ равенствомъ фигуръ разумѣется равенство угловъ и сторонъ. Въ какихъ же направленіяхъ происходитъ обыкновенно сопоставленіе, какія стороны или элементы сравниваются? Въ громадномъ большинствѣ случаевъ сопоставляются такія стороны цѣльнаго ощущенія, которыя относятся къ одному классу ощущеній, т. е. зрительныя, слуховыя и т. д. Такимъ путемъ получается въ области ощущеній даннаго класса извѣстная *система* ощущеній, въ которой каждая ступень противопоставляется осталь-

нымъ. Если мы будемъ сопоставлять между собой отдѣльныя системы ощущеній, то увидимъ, что между элементами ихъ невозможны никакія качественныя отношенія; поэтому, такія ощущенія называются несоизмѣримыми (disparat), а каждая система представляется замкнутой по той причинѣ, что отъ элемента одной системы мы не можемъ перейти къ элементамъ другой путемъ постепенныхъ переходовъ.

Если мы будемъ оставаться въ предѣлахъ одной системы психическихъ элементовъ, то увидимъ, что здѣсь отношенія крайне разнообразны. Всѣ элементы въ предѣлахъ одной системы могутъ быть сравниваемы другъ съ другомъ въ двухъ отношеніяхъ: въ отношеніи качества и въ отношеніи интенсивности. Каждый элементъ обладаетъ опредѣленнымъ качествомъ, отличающимъ его отъ всѣхъ другихъ ощущеній, но это качество бываетъ въ то же время всегда опредѣленной силы, которая называется степенью интенсивности; каждая степень интенсивности можетъ быть переведена путемъ постепенныхъ переходовъ на какую угодно другую степень интенсивности, причемъ такіе переходы возможны въ двухъ направленіяхъ, изъ которыхъ одно мы называемъ приростомъ, а другое — убылью интенсивности. Конечныя точки такихъ переходовъ мы обозначаемъ какъ максимальныя и минимальныя степени интенсивности элементовъ. По качеству элементы каждой системы могутъ быть также расположены въ одинъ или нѣсколько рядовъ, въ которыхъ также возможны постепенные переходы отъ одного члена къ другому. Хотя различія между членами этихъ рядовъ и не удалось свести къ различіямъ въ степени, однако различія между отдѣльными членами неодинаковы въ томъ смыслѣ, что между нѣкоторыми изъ нихъ контрастъ больше, чѣмъ между другими, достигая извѣстной величины, которую мы можемъ разсматривать какъ максимальную. Такъ, напр., между ощущеніями краснаго и желтаго цвѣта различіе меньше, чѣмъ между ощущеніями краснаго и зеленаго цвѣтовъ, которое въ этомъ ряду есть максимальное. Если же мы возьмемъ чувства, которыя постоянно связаны съ элементами ощущенія, то увидимъ, что чувства, относящіяся къ одной и той же системѣ ощущеній, напр., къ зрительнымъ ощущеніямъ, отличаются другъ отъ друга не только качествомъ и степенью интенсивности, но еще и *противоположностью*. Чтобы убѣдиться въ этомъ, возьмемъ какой нибудь рядъ ощущеній и связанныхъ съ ними чувствованій; мы замѣтимъ, что, тогда какъ для ощущеній связь между отдѣльнымя рядами выражается въ формѣ перехода отъ минимальнаго къ максимальному различію, въ сопутствующихъ ощущеніямъ чувствованіяхъ измѣненія имѣютъ такой характеръ, что чувствованія переходятъ не только отъ минимальныхъ къ максимальнымъ степенямъ различія, но и отъ чувствованія даннаго

качества къ чувствованію другого качества, находящагося, однако, съ первымъ въ такомъ отношеніи, что между ними лежитъ извѣстный пунктъ, гдѣ величина интенсивности равняется нулю, или, т. н., пунктъ безразличія; чувствованія, расположенныя на одинаковомъ разстояніи по ту или другую сторону отъ пункта безразличія, должны считаться нейтрализующими другъ друга, т. е. будучи даны вмѣстѣ, даютъ въ итогѣ нуль чувствованія, тотъ же пунктъ безразличія. Сходныя явленія мы наблюдаемъ и въ области *нѣкоторыхъ* видовъ ощущеній, а именно въ области, т. н., ощущеній общаго чувства (ощущенія тепла и холода), ощущеній вкуса (сладкое и соленое), отчасти ощущеній свѣта. Мы не будемъ здѣсь касаться спорнаго вопроса, насколько ощущенія могутъ считаться состоящими между собой въ отношеніяхъ противоположности сами по себѣ или же только благодаря перенесенію на нихъ свойствъ чувствованій на почвѣ тѣснаго сліянія ихъ съ ощущеніями; для насъ важно только констатировать тотъ фактъ, что, если существуютъ психическіе элементы, которые вовсе не могутъ быть сравниваемы другъ съ другомъ, какъ звенья отдѣльныхъ системъ ощущеній и чувствованій, если, далѣе данныя ощущенія и чувствованія въ предѣлахъ одной системы могутъ быть сравниваемы другъ съ другомъ, (причемъ въ результатѣ сравненія всѣ ощущенія и чувствованія могутъ быть расположены въ ряды по качеству и интенсивности), то только внутри *нѣкоторыхъ* отдѣльныхъ системъ нѣкоторыя ощущенія могутъ быть поставлены между собой въ отношеніи противоположности или, другими словами, способность противополагаться другъ другу въ описанномъ выше смыслѣ вовсе не есть *общее* свойство *всѣхъ видовъ* психическихъ элементовъ.

Но оставимъ въ сторонѣ конкретныя психическія состоянія, а перейдемъ къ объектамъ мышленія. Намъ извѣстны три главныхъ вида ихъ: представленія, общія представленія и символы. Что касается представленій, какъ воспроизведеній конкретныхъ элементовъ или образованій, то къ нимъ, конечно, должно быть примѣнено все, что сказано о первыхъ. Что касается общихъ представленій и символовъ, то они представляютъ собой соединенія признаковъ или процессовъ, связанныхъ извѣстными отношеніями зависимости другъ отъ друга, и могутъ быть выражены формулой: A=У (a, b, c, d...)

Какъ и всякій психическій актъ, фиксированіе символа A немыслимо, какъ *изолированный* актъ, напротивъ, въ основѣ его лежитъ уже извѣстное различеніе этого символа A отъ другихъ символовъ; другими словами, фиксируя символъ A мы *тѣмъ самымъ* (а не отдѣльнымъ и самостоятельнымъ актомъ) различаемъ его отъ всѣхъ остальныхъ символовъ. Это, какъ мы знаемъ, самая элементарная форма раз-

личенія. Для полученія болѣе сложныхъ формъ различенія символовъ, мы должны сопоставить символъ А съ однимъ или нѣсколькими символами въ опредѣленныхъ отношеніяхъ. Въ результатѣ сопоставленія получимъ различныя отношенія сходства или несходства въ извѣстныхъ направленіяхъ. Изъ всѣхъ возможныхъ видовъ такихъ отношеній для насъ представляютъ интересъ только двѣ модификаціи отношеній различія между символами. Первый случай будетъ имѣть мѣсто, когда данное родовое понятіе обнимаетъ только *два* видовыхъ символа. Такъ, если цѣлое число будетъ такимъ родовымъ понятіемъ, то видовыми могутъ быть только понятія четнаго и нечетнаго числа, если родовымъ является понятіе линіи, то видовымъ только понятіе прямой и кривой линіи; если родовое будетъ полъ, то видовыми — мужскій и женскій полъ. Отношеніе видовыхъ символовъ другъ къ другу въ этомъ случаѣ называется въ формальной логикѣ *исключающей противоположностью*. На самомъ дѣлѣ, этотъ видъ различія символовъ ничего общаго съ противоположностью не имѣетъ; въ основѣ сближенія этого вида различія съ чистой противоположностью лежитъ весьма поверхностная аналогія.

Вторую разновидность различія символовъ образуютъ тѣ случаи, когда родовое понятіе обнимаетъ нѣсколько видовыхъ, причемъ видовыя понятія могутъ быть расположены въ ряды, въ которыхъ каждый слѣдующій членъ менѣе сходенъ съ первымъ, чѣмъ предыдущій. Отсюда слѣдуетъ, что крайніе члены этихъ рядовъ представляютъ собой максимумъ различія и минимумъ сходства, причемъ сумма ихъ равна нулю. Эти крайніе члены въ традиціонной логикѣ обыкновенно оказываются находящимися въ отношеніи *полной противоположности* (oppositio contraria). Примѣры: 1) родовое понятіе—ощущеніе температуры, видовыя—различныя ощущенія тепла и холода, крайніе члены, максимальное ощущеніе тепла и максимальное ощущеніе холода; 2) родовое—положеніе въ пространствѣ, видовыя: — вверху-внизу, направо-налѣво, спереди-сзади, внутри-внѣ и т. д.

Анализъ этихъ группъ символовъ показываетъ, что въ содержаніе такихъ символовъ всегда входитъ одинъ или группа элементарныхъ ощущеній или чувственныхъ признаковъ, которые могутъ быть расположены въ тѣ ряды, отдѣльные члены которыхъ находятся другъ къ другу въ отношеніи противоположности. Самыя видовыя понятія располагаются въ ряды сообразно отношеніямъ такихъ признаковъ. Такъ, въ первомъ изъ избранныхъ нами примѣровъ такимъ признакомъ являются различныя ощущенія холода и тепла; во второмъ — извѣстныя зрительныя или осязательныя ощущенія и т. д. Крайніе члены такихъ рядовъ съ полнымъ основаніемъ могутъ быть подведены подъ понятіе

противоположности, ибо онѣ удовлетворяютъ двумъ главнымъ признакамъ этого понятія: извѣстному разстоянію отъ одного средняго состоянія и взаимной нейтрализаціи. Такъ какъ не во всѣ абстракты входятъ, какъ признаки, ощущенія, обладающія способностью противоположенія, то *не всякій символъ* можетъ быть включенъ въ рядъ, крайніе члены котораго противоположны.

Третій родъ различія, который стоитъ отмѣтить, называется въ учебникѣ логики—*исключающимъ различеніемъ* (oppositio contradictoria). Съ этимъ видомъ различій мы имѣемъ дѣло въ томъ случаѣ, когда изъ всѣхъ видовыхъ символовъ, соподчиненныхъ одному родовому, мы выдѣляемъ одинъ, противопоставляя его остальнымъ. Такъ, напр., изъ всѣхъ организмовъ выдѣлимъ группу protozoa. Смыслъ этого выдѣленія заключается въ томъ, что мы подчеркиваемъ не столько наличность въ выдѣленномъ символѣ ABC, извѣстныхъ, общихъ ему съ другими соподчиненными символами, признаковъ, сколько отсутствіе тѣхъ признаковъ, которые отличаютъ остальные символы ABD, ABE, ABF и т. д. отъ него. При этомъ мы соединяемъ символы ABD, ABE и ABF въ одну группу, которую мы обозначаемъ какъ non-ABC... Это простѣйшій случай отрицанія. Смыслъ его съ этой стороны таковъ: въ данное соединеніе ABC не входятъ признаки D, E, F... или эти признаки отсутствуютъ въ данномъ соединеніи. Поэтому, отрицаніе въ этой его формѣ можетъ быть сведено къ констатированію различія между двумя величинами; оно не есть ни выводъ изъ различія, ни толкованіе его, а только иное *словесное* выраженіе для того же самаго факта, который констатированъ въ формѣ различія; ибо сказать, что въ двухъ сравниваемыхъ величинахъ такіе то элементы сходны, а такіе различны, это, значитъ, сказать, что первые присутствуютъ въ обѣихъ величинахъ, а такіе то присутствуютъ только въ одной изъ нихъ, а въ другой, значитъ, отсутствуютъ. Отсюда видно, что отрицаніе такъ же, какъ и констатированіе сходства и несходства, предполагаетъ только способность нашего интеллекта къ *различенію и сравненію*.

Точно такой же характеръ носитъ отрицаніе и въ томъ случаѣ, когда сравниваемыми величинами являются не два различныхъ комплекса элементовъ, а одинъ и тотъ же комплексъ элементовъ въ различные моменты времени. Если въ теченіе извѣстнаго времени въ комплексѣ всѣ элементы остались на лицо кромѣ одного, то констатированіе этого различія между двумя послѣдовательными состояніями одной и той же психической величины, также можетъ выразиться въ формѣ: «въ данномъ комплексѣ *нѣтъ* такого то признака».

Тѣ же самые результаты получаются и при сравненіи двухъ символовъ съ той только разницей, что констатированіе различія выра-

зится въ болѣе категорической формѣ: «въ данное понятіе такой то признакъ не входитъ». Предѣльной формой отрицанія, въ этомъ отношеніи, очевидно, будетъ тотъ случай, когда при измѣненіи состоянія извѣстной вещи исчезаетъ не одинъ признакъ, а всѣ, т. е. когда самая вещь исчезнетъ. Тогда мы говоримъ, что данная вещь несуществуетъ, или въ положительной же формѣ: вмѣсто данной вещи мы имѣемъ „*ничто*"; совершенно ясно, что «ничто» есть только положительная форма, не соотвѣтствующая какому нибудь реальному существованію, т. е., значитъ, «ничто» есть слово для обозначенія того случая, когда данное соединеніе признаковъ, данная комбинація распалась, ибо отдѣльные элементы исчезнуть не могутъ, а могутъ только войти въ новыя комбинаціи съ другими элементами.

Изъ всего этого анализа вытекаетъ, что, вообще, *отрицаніе есть понятіе, соотвѣтствующее не реальному процессу, а извѣстной умственной операціи, представляющей только извѣстную модификацію процессовъ различенія и сравненія*. Отрицать можетъ только наше мышленіе, отрицать же другъ друга реальныя явленія и процессы могутъ только въ *переносномъ* смыслѣ. Такъ, напр., когда говорятъ, что два ощущенія отрицаютъ другъ друга? то это значитъ или, что не могутъ существовать вмѣстѣ, или же, что существуя вмѣстѣ, они въ соединеніи даютъ нуль. Почему же мы говоримъ въ этихъ случаяхъ, что эти ощущенія отрицаютъ другъ друга? потому что мы переносимъ результатъ ихъ соединенія на самыя ощущенія, а именно, въ первомъ случаѣ мы пробуемъ ихъ соединять мысленно и убѣждаемся, что они *вмѣстѣ* существовать не могутъ, и что можетъ существовать отдѣльно либо одно, либо другое; значитъ, тутъ мы отрицаемъ существованіе одного изъ нихъ, но говоримъ, что одно ощущеніе отрицаетъ другое, а во второмъ, мы имѣемъ дѣло съ противоположными элементами и въ результатѣ оба соединенныя ощущенія перестаютъ существовать, т. е. мы должны отрицать ихъ существованіе. Точно также, если мы говоримъ, что одно понятіе отрицаетъ другое, то это значитъ либо, что они вмѣстѣ, т. е. одновременно, существовать не могутъ, либо, что они противоположны, т. е. въ результатѣ сложенія даютъ нуль. Къ числу такихъ противоположныхъ понятій, очевидно, принадлежатъ и сами понятія „отрицать» и «утверждать». Отрицаніе и утвержденіе суть умственныя операціи, имѣющія въ своемъ основаніи операціи различенія. Актъ различенія можетъ быть, согласно предыдущему, выраженъ также и въ такой общей формулѣ: «А не есть А», гдѣ подъ non А разумѣется или *все* другое, отличное отъ А, или же, въ частности, *извѣстныя* категоріи явленій. Если мы подъ А будемъ разумѣть какой нибудь символъ, то тогда подъ non-А мы будемъ разумѣть всякое другое понятіе, отличное

отъ перваго. Для того, чтобы изъ А получить отличное отъ него понятіе, достаточно, чтобы въ содержаніе его вошелъ хотя бы одинъ признакъ, который не входитъ въ содержаніе А. Поэтому, если содержаніе А составляютъ признаки а, в, с, d,—процессъ отрицанія сводится къ констатаціи того, что въ содержаніе понятія А не входятъ признаки е, f, g, h, что выразится въ формулѣ: А не есть (е, f, g, h,...) которая совершенно тождественна по смыслу съ формулой: А=У (а, в, с, д...).

Если же мы говоримъ, что признаки е, f, g, h, *входятъ* въ содержаніе А, т. е. *утверждаемъ* этотъ фактъ, то, очевидно, операція эта прямо противоположна отрицанію этого факта; потому что, если мы сначала включимъ въ содержаніе А признаки а, в, с, д., а потомъ ихъ исключимъ, то въ результатѣ получимъ нуль. Въ самомъ дѣлѣ, сложеніе формуръ А=non У (е, f, g, h,) и А=У (е, f, g, h) даетъ въ итогѣ О. Это значитъ, что въ *дѣйствительности* признаки е, f, g, h не могутъ и *входить и не входить* въ содержаніе А, ибо О есть ничто, а «ничто» равно «несуществованію».

Точно также мы не можемъ себѣ и *представить* въ воображеніи такого случая, когда въ ваше конкретное представленіе *одновременно* входили бы и не входили одни и тѣ же признаки. Поэтому всякая попытка представить себѣ это вызываетъ особое чувство, которое называется чувствомъ противорѣчія. Но точно такое же чувство, хотя и въ болѣе слабой степени, вызываетъ въ насъ и всякая попытка представить себѣ данное ощущеніе въ тѣхъ предѣлахъ, въ какихъ оно дано, т. е. въ тѣхъ же условіяхъ времени и пространства, даннымъ вмѣстѣ съ другимъ отличнымъ отъ него ощущеніемъ той же системы; или, другими словами, въ данномъ комплексѣ каждый изъ простыхъ, составляющихъ его, элементовъ можетъ быть данъ въ одно время и въ одномъ мѣстѣ съ другимъ. Такъ, мы можемъ представить себѣ какое нибудь физическое тѣло, различныя части котораго окрашены въ различные, хотя бы даже наиболѣе контрастирующіе между собой, цвѣта, но мы не можемъ себѣ представить тѣло, отдѣльныя части котораго были бы *одновременно* окрашены въ *два* различные цвѣта, т. е. такъ, чтобы та часть его, которая окрашена въ красный цвѣтъ, была бы въ то же время голубого цвѣта или, что то же самое, тѣло одновременно могло имѣть круглую и четыреугольную форму. Это явленіе въ области конкретнаго представляетъ собой лишь выводъ изъ той же основной способности различенія, которая является исходнымъ пунктомъ всякой психической дѣятельности. Всякое данное намъ ощущеніе отлично отъ всѣхъ другихъ, т. е. намъ *не* дано въ *тѣхъ же самыхъ условіяхъ* другое ощущеніе; поэтому утверждать, что въ то же самое время и въ томъ же самомъ мѣстѣ намъ дано другое ощущеніе, значитъ утверждать, что

данное ощущеніе существуетъ и не существуетъ одновременно. Такимъ образомъ, и этотъ случай сводится къ предыдущему.

Третій случай возникновенія чувства противорѣчія, хотя въ еще болѣе слабой степени, чѣмъ во второмъ, имѣетъ мѣсто тогда, когда на опытѣ намъ встрѣтится такое соединеніе двухъ элементовъ, которое, не будучи немыслимо, въ то же время отличается отъ обычнаго, привычнаго для насъ соединенія, т. е. такого соединенія, которое отлилось уже въ форму общаго представленія или символа. Чувственное противорѣчіе это выражается въ большей или меньшей степени смотря по тому, насколько часто встрѣчаются вмѣстѣ въ дѣйствительности соединенные въ одинъ символъ элементы; напримѣръ, представленіе говорящей человѣческимъ языкомъ рыбы (сказка о рыбакѣ и рыбкѣ) не такъ противорѣчиво, какъ ворота, которыя лаютъ, какъ собака. Поэтому, если въ сказкахъ рыба говоритъ человѣческимъ голосомъ, то это не кажется намъ такимъ абсурдомъ, какъ лающія ворота въ извѣстныхъ шуточныхъ стихахъ («ѣхала деревня мимо мужика, вдругъ изъ подъ собаки лаютъ ворота»); но ни въ шутку, ни въ сказкѣ, ни въ воображеніи никто еще не получалъ такихъ соединеній, какъ ножъ безъ ручки и клинка или четыреугольная окружность.

Изложеннымъ доказывается, что чувство противорѣчія коренится, въ концѣ концовъ, въ томъ, что мы одновременно утверждаемъ и отрицаемъ существованіе въ данномъ комплексѣ одного и того же элемента; это чувство, очевидно, есть чувство разлада съ дѣйствительностью, въ которой данный элементъ въ данномъ комплексѣ можетъ въ одно и то же время *или* существовать, *или* не существовать. Другими словами, это есть конфликтъ между нашими представленіями и дѣйствительностью. Очевидно, что, пока мы остаемся вѣрными положенію, что мышленіе есть приспособленіе нашихъ представленій къ фактамъ, рѣшеніе должно быть въ пользу дѣйствительности, т. е. мы должны изъ двухъ противорѣчащихъ комбинацій выбрать одну. Въ этомъ и заключается всякое разрѣшеніе противорѣчія, которое, такимъ образомъ, является главнымъ показателемъ, что въ нашихъ представленіяхъ что нибудь не ладно, есть гдѣ нибудь ошибка, которую нужно исправить. Какое изъ двухъ противорѣчащихъ представленій должно быть устранено, это разрѣшается только опытомъ.

Другой выводъ, вытекающій изъ нашего анализа, заключается въ въ томъ, что въ самихъ фактахъ противорѣчія не можетъ быть. Это вполнѣ совпадаетъ съ первоначальнымъ смысломъ слова «противорѣчіе». «Противорѣчіе», очевидно, это такое разногласіе въ высказываніяхъ (рѣченіяхъ) двухъ индивидовъ, когда сужденія ихъ исключаютъ другъ друга, ибо входящій въ составъ слова терминъ «противъ» указываетъ

на элементъ борьбы между двумя «рѣченіями», который основывается на предположеніи, что борьба должна окончиться побѣдой, торжествомъ одного изъ конкурирующихъ элементовъ. Замѣчательно, что такой же этимологическій характеръ носятъ термины, обозначающіе «противорѣчіе» почти на всѣхъ языкахъ (Widerspruch, Contradiction и т. д.). Отсюда слѣдуетъ, что, если мы говоримъ о противорѣчіяхъ въ фактахъ, то говоримъ *метафорически*, перенося на отношенія *вещей* наблюдаемыя въ области сужденій отношенія, какъ это будетъ показано ниже при разборѣ приводимыхъ Гегелемъ и Энгельсомъ образчиковъ противорѣчій въ фактахъ.

Провозглашеніе противорѣчія основнымъ принципомъ мышленія столь же законнымъ, какъ и противоположный принципъ, равняется, поэтому, акту духовнаго самоубійства, отказу отъ мышленія; а такъ какъ мышленіе имѣетъ задачей оріентированіе среди фактовъ дѣйствительности, то, отказываясь отъ мышленія, мы лишаемся единственнаго критерія, при помощи котораго мы можемъ отличить иллюзію отъ дѣйствительности. *Если* существуетъ правильное мышленіе и *пока* оно существуетъ, его регулятивнымъ принципомъ должно быть не противорѣчіе, а *исключеніе* противорѣчія, какъ оборотная сторона принципа тождества. Съ принципомъ тождества, согласно которому объектъ мышленія, величина, надъ которой оперируетъ мышленіе, должна оставаться во все время операціи одинаковой, долженъ быть поставленъ на одну доску принципъ исключеннаго противорѣчія, согласно которому ни одинъ объектъ мышленія не можетъ быть *одновременно* и этимъ объектомъ и другимъ. Конечно, мышленіе, совершенно свободное отъ противорѣчія, есть только идеалъ, къ которому мы должны по возможности приближаться; но изъ того, что мы очень далеки отъ него, какъ въ прошломъ мысли, такъ и въ настоящемъ, отнюдь не слѣдуетъ, что мы должны отказаться отъ борьбы съ противорѣчіемъ; вѣдь изъ того факта, что ни одинъ человѣкъ не можетъ считаться идеально здоровымъ, и что болѣзнь есть явленіе обычное, не вытекаетъ, что надо смотрѣть на болѣзнь какъ на явленіе, съ которымъ не стоитъ бороться.

Но въ то же время отсюда вытекаетъ, что принципъ исключенія противорѣчія не есть законъ нашего мышленія, а только норма, постулатъ, т. е. правило, требованіе, которое мы должны соблюдать, *если* желаемъ достигнуть намѣченныхъ цѣлей. Поэтому, этотъ принципъ обязателенъ лишь для того, кто признаетъ, что мышленіе имѣетъ характеръ утилитарный, а не есть дѣятельность самодовлѣющая.

Но именно этого то и не признаетъ Гегель. Въ противоположность Канту, который исходитъ изъ противопоставленія міра субъектив-

наго міру объективному и ограничиваетъ роль субъекта способностью приводить въ извѣстную систему или упорядочивать матеріалъ, доставляемый объектами, Гегель исходнымъ пунктомъ своей философіи избралъ утвержденіе о полномъ единствѣ всего существующаго, т. е. объективнаго и субъективнаго. Какъ чувственный міръ, такъ и сознаніе въ его глазахъ суть лишь реализаціи или манифестаціи *третьяго* начала, стоящаго *надъ* субъектомъ и объектомъ. Это третье начало, которое одно дѣйствительно существуетъ, есть «общее» (das Allgemeine). Бытіе и мышленіе съ этой точки зрѣнія тождественны (identisch), ибо, если только «общее» обладаетъ истиннымъ и дѣйствительнымъ бытіемъ, если въ то же время это «общее», какъ таковое, можетъ получить свое осуществленіе только черезъ мышленіе и въ мышленіи, то мышленіе и бытіе суть одно и то же. Но это тождество мышленія и бытія недоступно простому разсудку (Verstand), ибо этотъ послѣдній не можетъ итти дальше фиксированія противоположности между субъектомъ и объектомъ, разумъ же (Vernunft) выходитъ за предѣлы этого противоположенія, преодолѣваетъ его и достигаетъ сознанія тождества обоихъ членовъ противопоставленія. Далѣе, «общее», какъ таковое, можетъ мыслиться только какъ *понятіе* (Begriff), а, съ другой стороны, понятіе есть единственная и необходимая *форма*, въ которой можетъ проявиться мышленіе. Слѣдовательно, абсолютное тождество бытія и мышленія можетъ осуществиться также только въ понятіи и какъ понятіе; для Гегеля, поэтому, логическое понятіе—это все; кромѣ понятія—нѣтъ ничего; понятіе есть и субстанція и субъектъ; дѣйствительный міръ не содержитъ ничего, кромѣ логическаго понятія; нелогическое такъ же невозможно, какъ и бытіе, которое существовало бы *до* понятія, *до* мышленія; логическимъ мышленіемъ исчерпывается все; если бы *рядомъ* съ мышленіемъ мы предположили еще нѣчто, что мыслитъ, то этимъ самымъ мы допустили бы, что существуетъ еще нѣчто сверхъ и помимо мышленія, ибо тогда мышленіе было бы только дѣятельностью этого «нѣчто». Отсюда новое положеніе, какъ слѣдствіе: мышленіе должно *мыслить само себя*, т. е. понятіе само есть тотъ субъектъ, который творитъ мышленіе; этимъ устраненіемъ субъекта изъ процесса мышленія или, что то же, этимъ провозглашеніемъ понятія, какъ мыслящаго субъекта, постулируется самостоятельное, спонтанное движеніе понятія, а такъ какъ понятіе въ процессѣ своего движенія, слѣдуетъ только присущей *ему* природѣ, то въ самостоятельномъ движеніи и выражается *природа* понятія. Въ виду же того, что при такихъ условіяхъ понятіе одновременно и двигатель и движимое, движеніе понятія должно быть *непрерывно* и *безконечно*; если бы мы предположили, что движеніе понятія можетъ

пріостановиться хотя бы на одинъ моментъ, то мы должны были бы предположить, что для возобновленія процесса движенія идеи нужна движущая сила, лежащая внѣ понятія. Но текучесть понятія, находящагося въ состояніи непрерывнаго движенія, равносильна упраздненію принципа тождества, ибо принципъ тождества предполагаетъ опредѣленность, отдѣльность, раздѣленіе моментовъ развитія; упраздненіе принципа тождества, въ свою очередь, неизбѣжно ведетъ къ упраздненію принципа противорѣчія, какъ тѣсно съ нимъ связаннаго; а такъ какъ принципъ противорѣчія заключается въ томъ, что одной и той же вещи (субъекту) не можетъ быть приписаны въ одно и то же время и въ одномъ и томъ же направленіи два различныхъ признака (предиката), то вмѣсто принципа исключенія противорѣчія Гегель провозглашаетъ противоположный принципъ—принципъ полной законности и раціональности противорѣчія; эту раціональность противорѣчія Гегель представляетъ себѣ въ видѣ противорѣчивости каждаго понятія (идеи), какъ его необходимаго и неизбѣжнаго свойства, не позволяющаго понятію оставаться въ покоѣ и вынуждающаго его искать новыхъ формъ своего существованія, которыя бы положили конецъ его состоянію раздвоенія, обусловленнаго его противорѣчивой природой. Поэтому, нормальнымъ состояніемъ понятія является его постоянный переходъ отъ даннаго состоянія къ его противоположности, а отъ этой послѣдней къ новому понятію, которое объединяетъ противоположныя состоянія въ высшее и болѣе богатое содержаніемъ, въ которомъ противорѣчіе было бы не устранено, а примирено. Вопросъ, почему процессъ движенія понятія подчиняется именно такому тріадическому ритму, а не другому, у Гегеля прямого разрѣшенія не находитъ, да и не можетъ найти, ибо *формы* движенія понятія, съ точки зрѣнія Гегеля, такъ же апріорны, какъ и самый принципъ. Этотъ вѣчный и постоянно возобновляющійся ритмическій процессъ перехода отъ тезиса къ антитезису и отъ послѣдняго къ синтезу дѣйствуетъ всегда и всюду, а, слѣдовательно, также и въ области нашего сознанія; это послѣднее, поэтому, есть лишь одинъ изъ моментовъ того же процесса развитія понятія, который развертывается передъ нашимъ умственнымъ взоромъ совершенно объективно, безъ всякаго участія нашего сознанія. *Этотъ имманентный понятію процессъ саморазвитія и есть то, что называютъ діалектическимъ методомъ Гегеля.* Въ представленіи Гегеля этотъ процессъ саморазвитія принимаетъ такія конкретныя формы.

Обыденный умъ, разсудокъ оперируетъ при помощи твердыхъ, одностороннихъ понятій, руководствуясь формальными законами мышленія, т. е. законами тождества и противорѣчія. Если мы возьмемъ любое изъ такихъ понятій разсудка и станемъ разсматривать его

ближе, то увидимъ, что оно не можетъ постоянно оставаться и никогда не остается равнымъ себѣ, но прорываетъ указанныя ему разсудкомъ границы, вслѣдствіе заключеннаго въ немъ противорѣчія; выйдя за свои предѣлы, понятіе, конечно, должно уничтожить, упразднить само себя и продолжать начатое такимъ образомъ отрицательное движеніе до его естественнаго предѣла, т. е. до тѣхъ поръ, пока оно не превратится въ понятіе, составляющее полную противоположность перваго. Но и это послѣднее, подобно первому, своей противорѣчивой природой побуждается къ поискамъ новыхъ формъ, поэтому съ нимъ происходитъ то же, что и съ первымъ; оно также и точно такимъ же образомъ уничтожаетъ само себя и превращается въ новую свою противоположность. Отсюда мы имѣемъ право заключить, что, если разсудку и удастся на время удержать первоначальное, одностороннее значеніе понятія, то это только благодаря тому, что онъ *насильственно* отстраняетъ отъ себя его противоположность *) и при помощи такого субъективно-произвольнаго акта парализуетъ понятіе въ свойственномъ его природѣ стремленіи къ объективному движенію

Отсюда вытекаетъ далѣе, что истинная природа, сущность понятія заключается не въ одностороннихъ опредѣленіяхъ разсудка, но въ присущемъ ему свойствѣ быть столько же самимъ собой, сколько и своей противоположностью. Такимъ образомъ, постоянная непрерывная измѣнчивость, безконечное движеніе понятія есть только *вторичное* свойство идеи, продуктъ первичнаго его свойства—внутренней раздвоенности или противорѣчивсти. «Der Widerspruch ist das Fortleitende». «Не противорѣчіе возникаетъ изъ движенія, а движеніе изъ противорѣчія» **); противорѣчіе содержится уже въ каждомъ изъ одностороннихъ опредѣленій, одинаково безсильное успокоиться и найти свое единство; это единство оно находитъ *лишь въ движеніи*, т. к. оно въ своей противоположности соединяется, въ сущности, только съ самимъ собой, хотя и въ новой формѣ; эта новая *форма*, такимъ образомъ, знаменуетъ въ то же время тождество содержанія. Тождество это, однако, не есть то жалкое абстрактное разсудочное тождество, которое свойственно *разсудочному* понятію въ навязанной ему *разсудкомъ* неизмѣнности, но конкретное тождество разума (Vernünftidentität), которое заключаетъ въ себѣ все разнообразіе устраненнаго противорѣчія, т. е. въ одно и то же время уничтоженнаго и сохраненнаго. Тождество понятія съ его противоположностью нужно понимать не въ томъ смыслѣ, что понятія, противоположныя въ одномъ отношеніи, могутъ быть тождественны въ другомъ;

*) Hegels Werke, VI, S. 178, Z. 7—9.
**) Т. ж. стр. 68 Z. 13—16.

нѣтъ, понятія тождественны въ *томъ самомъ* отношеніи, въ которомъ они противополагаются другъ другу; именно потому, что они противоположны и противоположны абсолютно, они идентичны и идентичны также абсолютно. Однимъ словомъ, абсолютное противорѣчіе есть абсолютное тождество, и истина заключается въ одновременности тождества и противорѣчія, почему всѣ усилія разсудка охватить истину въ формѣ одного *сужденія* или положенія осуждены неизбѣжно оставаться тщетными. Но достиженіемъ разумнаго тождества противорѣчивыхъ понятій не исчерпывается и не заканчивается процессъ саморазвитія понятія, такъ какъ конкретное единство противоположностей образуетъ своимъ сочетаніемъ новое понятіе, которое, какъ таковое, должно заключать въ себѣ свое *новое* противорѣчіе и, такимъ образомъ, вынуждено повторить описанный процессъ движенія до полученія завершающаго этотъ циклъ высшаго поятія и т. д. Словомъ, ученіе о саморазвитіи идеи есть своеобразная реставрація ученія переселенія душъ (метемпсихозъ) съ той разницей, что прохожденіе душей ступеней воплощенія въ разныя формы подчинено извѣстному трехтактному ритму и что процессъ переселенія не имѣетъ конца. Абсолютный принципъ философіи—логическое понятіе—не можетъ, по Гегелю, быть полученъ путемъ непосредственнаго интеллектуальнаго созерцанія, какъ это ошибочно полагали Шеллингъ и Фихте; добраться до него мы можемъ, только предварительно пройдя ступень анализа непосредственно намъ даннаго. Это послѣднее мы должны растворить мысленно въ понятія; только тогда, когда *все* непосредственно намъ данное мы претворили въ понятія, мы можемъ считать предварительную *аналитическую* работу оконченной и приступить къ *систематической*, которая и составляетъ истинную задачу философіи. Систематическая обработка данныхъ эмпирическихъ наукъ заключается въ томъ, чтобы построить все сущее изъ полученныхъ ранѣе понятій *апріорнымъ* путемъ имманентнаго саморазвитія, имманентной діалектикой логическаго понятія и постигнуть, такимъ образомъ, всѣ вещи въ ихъ внутренней *необходимости, всеобщности и безконечности.*

Такимъ образомъ, для Гегеля законъ діалектическаго саморазвитія понятій представляетъ въ то же время апріорный универсальный законъ развитія міра.

Для сторонника опытной науки, каковымъ, прежде всего, является марксистъ, не можетъ подлежать сомнѣнію, что законы развитія природы и человѣческихъ обществъ не могутъ быть выведены путемъ апріорныхъ построеній, но что они могутъ быть добыты только опытнымъ, апостеріорнымъ путемъ, т. е. путемъ обработки и обобщенія опытныхъ данныхъ. Если въ нѣкоторыхъ областяхъ человѣческаго зна-

нія, какъ въ біологіи, и теперь уже представляется возможнымъ формулировать нѣкоторыя общія формы развитія, то въ другихъ мы не имѣемъ ничего, кромѣ самыхъ робкихъ попытокъ. При такихъ условіяхъ вполнѣ понятно, что не можетъ быть и рѣчи о возможности вполнѣ научно формулировать общіе законы и формы развитія, т. е. такіе законы и формы, которые общи для всѣхъ *видовъ* развитія. Это не значитъ, конечно, что не было сдѣлано попытокъ построить такія общія схемы развитія. Однѣ изъ нихъ носятъ совершенно апріорный характеръ, какъ гегелевская діалектика; другія, какъ спенсеровская теорія развитія, исходя изъ принципіальнаго осужденія апріорныхъ методовъ изслѣдованія, стремятся оставаться на почвѣ фактовъ, но вносятъ въ свои построенія, незамѣтно для ихъ авторовъ, не мало метафизическихъ элементовъ, не говоря о произвольномъ обращеніи съ фактами и всевозможныхъ натяжкахъ. Разумѣется, тотъ фактъ, что данная гипотеза всеобщаго развитія имѣетъ апріорное происхожденіе, еще недостаточенъ самъ по себѣ, чтобы признать ее совершенно лишенной всякой научной цѣнности. Въ исторіи мысли мы имѣемъ не мало примѣровъ, когда геніальнымъ мыслителямъ удавалось, несмотря на совершенно спекулятивный характеръ ихъ ученій, предвосхитить нѣкоторыя открытія научной мысли (правда, всегда въ очень смутной и окутанной въ туманъ метафизической дымки формѣ). Въ чемъ заключается секретъ такой геніальной прозорливости, для насъ не важно, а важенъ вытекающій отсюда выводъ, что мы не можемъ отбросить въ сторону, какъ совершенно фантастическое произведеніе ума, данную гипотезу только потому, что она получена не эмпирическимъ путемъ. Какъ же должны мы съ этой точки зрѣнія оцѣнивать Гегелевскія схемы діалектическаго развитія?

Энгельсъ, какъ извѣстно, видѣлъ въ нихъ «широко дѣйствующій и важный законъ развитія природы, исторіи и мышленія». Въ XI гл. „Анти-Дюринга" онъ пишетъ: „О полной недостаточности пониманія природы діалектики свидѣтельствуетъ тотъ фактъ, что г. Дюрингъ считаетъ ее орудіемъ простого доказательства подобно тому, какъ при ограниченномъ воззрѣніи можно представить себѣ формальную логику или элементарную математику. Даже формальная логика представляетъ, прежде всего, методъ для отыскиванія новыхъ результатовъ, для перехода отъ извѣстнаго къ неизвѣстному, и то же самое, только въ гораздо болѣе высокомъ смыслѣ, представляетъ діалектика, которая къ тому же содержитъ въ себѣ зародышъ болѣе широкаго міровоззрѣнія, такъ какъ она прорываетъ тѣсный горизонтъ формальной логики. Въ математикѣ существуетъ такое же отношеніе. Но что такое, всетаки, это ужасное отрицаніе отрицанія, которое такъ отравляетъ

жизнь г. Дюринга, которое у него играетъ ту же роль неискупимаго преступленія, какую у христіанъ играетъ прегрѣшеніе Духа святаго. Это очень простая, повсюду ежедневно совершающаяся процедура, которую понять можетъ всякій ребенокъ, если только сорвать ту мистическую ветошь, въ которую ее закутывала старая идеалистическая философія, и въ которой оставлять ее въ интересѣ безпомощныхъ метафизиковъ, вродѣ г. Дюринга. Итакъ, что такое отрицаніе отрицанія? Весьма общій и, именно потому, весьма широко дѣйствующій и важный законъ развитія природы, исторіи и мышленія; законъ, который, какъ мы видѣли, проявляется въ царствѣ животномъ и растительномъ, въ геологіи, въ математикѣ, въ исторіи, въ философіи. Діалектика же есть не болѣе, какъ наука о всеобщихъ законахъ движенія и развитія природы, человѣческаго общества и мышленія».

Итакъ, діалектика не есть «орудіе простого доказательства», а методъ для отыскиванія новыхъ результатовъ, для перехода отъ извѣстнаго къ неизвѣстному и «наука о всеобщихъ законахъ движенія и развитія природы, человѣческаго общества и мышленія». Въ качествѣ новаго научнаго метода діалектика противополагается формальной логикѣ, но только до извѣстной степени, такъ какъ «даже формальная логика представляетъ прежде всего методъ для «отыскиванія новыхъ результатовъ».

Въ чемъ заключается этотъ «методъ для отыскиванія новыхъ разультатовъ» и «всеобщій законъ движенія и развитія»? Это—принципъ отрицанія отрицанія, который «проявляется въ царствѣ животномъ и растительномъ, въ геологіи, въ математикѣ, въ исторіи, въ философіи».

На примѣрахъ, взятыхъ изъ всѣхъ этихъ областей, Энгельсъ иллюстрируетъ *особенные* способы проявленія процесса отрицанія. Послѣдуемъ за нимъ:

«Возьмемъ, напр., ячменное зерно. Билліоны такихъ зеренъ размалываются, развариваются, идутъ на приготовленіе пива, а затѣмъ потребляются. Но если одно такое ячменное зерно найдетъ нормальныя для себя условія или попадетъ на благопріятную почву, то подъ вліяніемъ теплоты и влажности съ нимъ произойдетъ измѣненіе, оно дастъ ростокъ, зерно, какъ таковое, исчезаетъ, отрицается; на мѣсто его появляется выросшее изъ него растеніе, отрицаніе зерна. Но каковъ нормальный круговоротъ жизни этого растенія? Оно растетъ, цвѣтетъ, оплодотворяется и, наконецъ, производитъ вновь ячменныя зерна, и какъ только послѣднія созрѣютъ, стебель отмираетъ, отрицается въ свою очередь. Какъ результатъ этого отрицанія, мы здѣсь имѣемъ снова первоначальное ячменное зерно, но не одно, а самъ-

десять, самъ-двадцать или тридцать. Хлѣбные злаки измѣняются крайне медленно, такъ что современный ячмень совершенно подобенъ ячменю прошлаго вѣка. Но возьмемъ какое нибудь пластическое садовое растеніе, напримѣръ, далію или орхидею; если мы будемъ искусственно воздѣйствовать на сѣмя и развивающееся изъ него растеніе, то, какъ результатъ этого отрицанія отрицанія, мы получимъ не только бо́льшее количество сѣмянъ, но и качественно улучшенное сѣмя, которое производитъ болѣе красивые цвѣты, и каждое повтореніе этого процесса, каждое новое отрицаніе отрицанія увеличиваетъ это совершенство. Такъ же, какъ и съ ячменнымъ зерномъ, процессъ этотъ совершается и у большинства насѣкомыхъ, какъ, напримѣръ, бабочекъ. Онѣ появляются изъ яичка путемъ отрицанія его, проходятъ черезъ различныя фазы превращенія до половой зрѣлости, совокупляются и вновь отрицаются, умирая, какъ только завершился процессъ продолженія рода, и самки положили множество яицъ. Что у другихъ растеній и животныхъ процессъ разрѣшается не такъ просто, что они не единожды, но много разъ производятъ сѣмена, яйца или дѣтенышей, прежде чѣмъ умрутъ, все это насъ здѣсь не касается; намъ только нужно было показать, что отрицаніе отрицанія *дѣйствительно* происходитъ въ обоихъ царствахъ органическаго міра. Первый этапъ этаго процесса—превращеніе зерна въ растеніе, въ теченіе котораго а) съ зерномъ произойдетъ измѣненіе (оно дастъ ростокъ), б) зерно, какъ таковое, исчезаетъ, отрицается; в) на мѣсто его появляется выросшее изъ него растеніе= отрицанію зерна».

Попробуемъ на минуту отрѣшиться отъ гипноза діалектической схемы и прослѣдимъ шагъ за шагомъ, какъ совершался въ дѣйствительности этотъ процессъ. Зерно, благодаря тому, что попало въ благопріятныя условія, дало ростокъ. При этомъ подвергаются измѣненію не только зерно, но и почва и атмосфера, которыя дѣйствуютъ въ этомъ случаѣ другъ на друга. Выраженіе «зерно дало ростокъ» означаетъ, что въ комплексѣ «зерно» нѣкоторые элементы выбыли. а оставшіеся соединились съ новыми, вновь вступившими въ этотъ комплексъ, причемъ, конечно, не остались безъ измѣненія и ихъ взаимныя отношенія; съ другой стороны, нѣкоторые изъ тѣхъ элементовъ, которые входили раньше въ комплексъ зерна, покинувши его, вступили въ новое соединеніе съ нѣкоторыми элементами, которые раньше входили въ составъ комплексовъ „почва“ и „воздухъ“. Это новое соединеніе и есть ростокъ. Разсматриваемый со стороны механической, весь этотъ процессъ сводится къ тому, что вмѣсто одной системы относительно—устойчиваго равновѣсія (зерно), мы получимъ путемъ постепенныхъ измѣненій этой системы новую систему такого же относительно—устойчиваго равновѣсія.

Если далѣе захотимъ охарактеризовать весь этотъ процессъ съ точки зрѣнія закона превращенія вещества и энергіи, мы должны сказать, что произошла замѣна извѣстныхъ формъ вещества и энергіи другими формами. Такимъ образомъ, ни съ точки зрѣнія особенныхъ формъ всеобщаго движенія, ни съ точки зрѣнія общихъ свойствъ всѣхъ этихъ формъ, мы не видимъ никакого отрицанія. Поэтому, первая стадія первой фазы этого закона отрицанія отрицанія — зерно пустило ростокъ—для своего объясненія не нуждается въ понятіи отрицанія, съ какихъ бы точекъ зрѣнія мы не разсматривали этотъ вопросъ. Самая общая точка зрѣнія — это точка зрѣнія всеобщаго движенія—привела насъ только къ понятію превращеній вещества и энергіи. Поэтому, если всеобщее движеніе и всеобщее развитіе одно и то же, то для описанія какъ общихъ, такъ и спеціальныхъ формъ всеобщаго движенія понятіе отрицанія не только излишне, но и совершенно чуждо извѣстнымъ до сихъ поръ въ наукѣ представленіямъ.

Перейдемъ ко второй стадіи процесса отрицанія отрицанія—изъ ростка развивается растеніе, а зерно исчезаетъ. Если мы будемъ продолжать разсматривать и этотъ процессъ съ тѣхъ же точекъ зрѣнія, то ничего принципіально новаго, въ сравненіи съ первымъ, не откроемъ, кромѣ развѣ того, что комплексъ „зерно" измѣнялся не только въ томъ смыслѣ, что *нѣкоторые* изъ составлявшихъ его элементовъ выбыли изъ соединенія, но что этой участи подверглись *всѣ* элементы и соединеніе „зерно", значитъ, распалось совсѣмъ. Куда же эти элементы дѣвались? Очевидно, часть ихъ вошла въ комплексъ „ростокъ растенія", но только обогащенный новыми элементами и съ измѣнившимися взаимными отношеніями старыхъ и новыхъ элементовъ. Итакъ, значитъ, у насъ есть новая черта въ процессѣ—это исчезновеніе комплекса „зерно", но совершенно ясно, что съ нашей точки зрѣнія это новое явленіе—исчезновеніе комплекса—только *количественно*, а не *принципіально* отличается отъ знакомаго уже намъ явленія—выбытія нѣкоторыхъ элементовъ изъ комплекса. У Энгельса же этой формѣ измѣненія придается особое, таинственное значеніе: зерно исчезаетъ—*отрицается* и *отрицаетъ* его новый комплексъ—растеніе. Но что значитъ, что растеніе *отрицаетъ* зерно, и что это обозначеніе можетъ прибавить къ извѣстной уже намъ характеристикѣ отношенія новаго комплекса къ прежнему, Энгельсъ не объясняетъ. Все отношеніе новаго комплекса „растеніе" къ прежнему „зерно", съ какой бы точки зрѣнія мы ни разсматривали его, выражается лишь въ томъ, что 1) первый комплексъ элементовъ распался; 2) нѣкоторые изъ элементовъ, входившіе въ первый комплексъ, вошли также и во вновь образовавшійся — „растеніе". *Но эти черты свойственны всѣмъ процессамъ измѣненія въ*

природѣ. Всякое измѣненіе сводится, въ сущности, къ тому, что элементы, входящіе въ составъ одного комплекса, одной группы, выбываютъ изъ нея и исчезаютъ въ другую. *Полное распаденіе группы есть только частный случай такого измѣненія, принципіально отъ него ничѣмъ не отличающійся*. Таковы *общія* черты всѣхъ измѣненій въ природѣ. Очевидно, что спеціальныя формы измѣненій могутъ заключаться *лишь* въ томъ, *какіе* элементы выбываютъ, какъ они входятъ въ новыя соединенія и какія при этомъ происходятъ перемѣны въ зависимости элементовъ другъ отъ друга. Далѣе, очевидно, что, если есть какое либо различіе между всеобщими законами измѣненія или движенія и закономъ развитія (а, по нашему мнѣнію, оно несомнѣнно существуетъ),— то законъ развитія долженъ быть *частнымъ случаемъ* всеобщаго движенія и, слѣдовательно, онъ долженъ формулировать нѣкоторыя спеціальныя формы измѣненія и соединенія элементовъ. Приближаетъ ли насъ хотя бы на одну іоту къ пониманію этихъ спеціальныхъ формъ движенія, если мы скажемъ, что въ нашемъ примѣрѣ растеніе „отрицаетъ" зерно. Не совершенно ли это одинаково по смыслу съ выраженіемъ; „зерно исчезло, а растеніе возникло", пока мы не будемъ понимать термины „отрицаетъ" буквально, т. е. въ томъ смыслѣ, что растеніе является какимъ то активнымъ существомъ, которое уничтожаетъ, отрицаетъ зерно. Отъ такого пониманія открещивается и самъ Энгельсъ, прекрасно понимая, что такое толкованіе равносильно было бы самому грубому пріему объясненія, именно антропоморфизму. Въ самомъ дѣлѣ, не значило бы это впасть въ самый первобытный анимизмъ,—говорить, что растеніе отрицаетъ зерно въ томъ самомъ смыслѣ, въ какомъ человѣкъ отрицаетъ дѣйствительность какого нибудь событія, отрицаетъ существованіе Бога и т. д. Очевидно, что здѣсь терминъ „отрицать" можетъ имѣть только значеніе метафоры, основанной на нѣкоторой поверхностной аналогіи между процессами отрицанія и процессомъ уничтоженія или исчезновенія. Эта аналогія сводится къ тому, что, какъ результатомъ отрицанія является „небытіе" извѣстной вещи или элемента, такъ и результатомъ уничтоженія или исчезновенія вещи или элемента является также ея „небытіе". Но въ то время, какъ уничтоженіе и исчезновеніе вовсе не предполагаютъ наличность какого нибудь дѣйствующаго существа, отрицаніе непремѣнно предполагаетъ существованіе лица, которое отрицаетъ; словомъ, отрицаніе есть процессъ, не только происходящій въ человѣческомъ индивидѣ, но и имѣющій характеръ идеальный, мысленный, ибо „небытіе", которое является въ результатѣ отрицанія, есть небытіе только въ мысляхъ, а не реальное прекращеніе существованія вещей или элементовъ.

Въ то же время это «небытіе» есть только отрицательная форма выраженія того факта, что сравниваются мысленно двѣ вещи или два послѣдовательныхъ состоянія одной и той же вещи и констатируются различія между ними, которыя сводятся къ тому, что въ каждой изъ сравниваемыхъ вещей или состояній есть признаки или элементы, которыхъ нѣтъ въ другой или въ другомъ. Это констатированіе можетъ быть выражено и въ такой формѣ, что сравнивающій индивидъ *отрицаетъ* въ такой то вещи существованіе такихъ то признаковъ. Что это дѣйствительно такъ, показываютъ и тѣ выраженія, въ которыхъ Энгельсъ описываетъ этотъ процессъ: онъ говоритъ, что «зерно, какъ таковое, исчезаетъ, отрицается»; въ этомъ выраженіи еще болѣе ясно, что терминъ отрицаніе употребленъ *въ переносномъ смыслѣ*, только какъ синонимъ выраженія «исчезаетъ», ибо, конечно, буквальное отрицаніе самого себя со стороны зерна есть нелѣпость. Итакъ, если самоотрицаніе зерна и отрицаніе растеніемъ зерна понимаются буквально, то такой «методъ» объясненія явленія есть въ лучшемъ случаѣ одинъ изъ самыхъ грубыхъ формъ анимизма, если же «отрицаніе» есть образный синонимъ «исчезновенія», *то это выраженіе ничего не прибавляетъ къ тому, что содержится уже въ понятіи «исчезновенія»*. Съ другой стороны, «отрицаніе», тождественное съ «исчезновеніемъ», не исчерпываетъ всего процесса, ибо оно *не заключаетъ* въ себѣ момента возникновенія новаго комплекса—растенія, такъ какъ, конечно, зерно могло исчезнуть и не вызвать появленія растенія.

Тѣ же самыя соображенія относятся и ко второй фазѣ процесса—растеніе растетъ, цвѣтетъ, оплодотворяется и исчезаетъ, умираетъ, отрицается, произведя въ свою очередь на свѣтъ новыя зерна, тождественныя съ первоначальнымъ зерномъ. Какъ и въ первой фазѣ, въ этомъ процессѣ существенны два момента: умираніе растенія и возникновеніе новыхъ зеренъ, тождественныхъ съ первоначальными. Умираніе растенія есть его отрицаніе, а такъ какъ само растеніе есть отрицаніе зерна, то, значитъ, смерть растенія есть отрицаніе отрицанія.

Если отрицаніе въ этомъ случаѣ простой синонимъ исчезновенія, то отрицаніе отрицанія равносильно констатированію того факта, что явленіе, возникшее на мѣсто исчезнувшаго, само исчезаетъ, чтобы снова уступить мѣсто новому явленію. Передъ нами опять лишь самая общая формула всякаго вообще измѣненія. Правда, прибавляется одна новая черта: послѣднее вновь возникшее явленіе тождественно или сходно съ первоначальнымъ. Но именно эта характерная особенность даннаго процесса и не предусматривается формулой «отрицаніе отрицанія», ибо второе отрицаніе можетъ считаться выполненнымъ съ исчезновеніемъ растенія. Значитъ, тутъ къ отрицанію отрицанія при-

бавляется еще одинъ моментъ—возникновенія на смѣну исчезнувшему растенію—новаго зерна. Въ этомъ отношеніи, слѣдовательно, формула «отрицаніе отрицанія» слишкомъ узка. А между тѣмъ этотъ послѣдній признакъ—воспроизведеніе начальнаго момента—и есть тотъ моментъ, который *могъ* бы служить для отличенія процессовъ развитія отъ процессовъ движенія, ибо онъ, во всякомъ случаѣ, не представляетъ собою общаго свойства *всѣхъ* процессовъ движенія.

Дѣйствительно ли въ этомъ моментѣ заключается характерная черта процессовъ развитія, отличающая ихъ отъ процессовъ движенія вообще, этого мы здѣсь не касаемся. Что Энгельсъ, дѣйствительно, *не* этотъ моментъ считалъ характернымъ для закона отрицанія отрицанія, это видно изъ непосредственно слѣдующихъ за примѣромъ превращенія зерна и превращенія насѣкомыхъ (совершенно аналогичныхъ съ первыми) примѣровъ дѣйствія этого закона въ области неорганической природы, въ области образованія геологическихъ пластовъ*).

Сущность этого процесса, съ точки зрѣнія Энгельса, заключается въ томъ, что новые геологическіе слои возникаютъ путемъ разрушенія старыхъ и образованія изъ ихъ элементовъ новыхъ, такъ какъ старые, уничтожаясь, служатъ матеріаломъ для образованія новыхъ. Никакого *сходства* между какими либо изъ промежуточныхъ формъ не констатируется, поэтому тѣ формы, которыя являются на смѣну разрушившихся могутъ быть совершенно отличны отъ тѣхъ, которыя предшествовали имъ. Такимъ образомъ, истинный смыслъ Энгельсовской формулы отрицанія отрицанія заключается въ томъ, что данное состояніе исчезаетъ, отрицается, возникшее на мѣсто его опять исчезаетъ, отрицается и т. д., другими словами, сущность закона заключается въ постоянномъ исчезновеніи вещей или ихъ элементовъ и возникновеніи новыхъ комбинацій изъ тѣхъ же и новыхъ элементовъ. Конечно, это не законъ развитія, а опредѣленіе понятія всеобщаго измѣненія. Поэтому, подъ формулу отрицанія отрицанія подойдутъ всѣ взаимныя связи вещей и элементовъ во времени, ибо общая черта всѣхъ этихъ отношеній—распаденіе и образованіе новыхъ комбинацій изъ тѣхъ же элементовъ. Такъ, если въ первомъ примѣрѣ превращенія зерна въ растеніе и послѣдняго въ зерно—мы предположили бы, что зерно попало не въ почву, а въ руки крестьянина, который перемололъ бы его въ муку, а затѣмъ изъ муки сдѣлалъ бы хлѣбъ, то и къ этому процессу мы могли съ *равнымъ* правомъ примѣнить схему отрицаніе отрицанія, ибо зерно исчезло, на мѣсто его изъ тѣхъ же элементовъ (даже въ гораздо большей степени, чѣмъ въ случаѣ полученія растенія изъ зерна)

*) См. Анти-Дюрингъ, стр. 139.

получилась новая комбинація, затѣмъ и эта комбинація исчезла, уступивъ мѣсто третьей комбинаціи изъ тѣхъ же и новыхъ элементовъ.

Если бы защитникъ гегелевскихъ формулъ сталъ оспаривать возможность приложенія ихъ къ взятому нами примѣру превращенія зерна въ муку и муки въ хлѣбъ, то онъ долженъ былъ бы сдѣлать отсюда выводъ, что этотъ послѣдній процессъ *не есть* процессъ развитія; если же этотъ процессъ не есть процессъ развитія, то, значитъ, *кромѣ* процессовъ развитія существуютъ въ природѣ и *другіе* процессы, и тогда, слѣдовательно, формула процесса развитія, какъ спеціальнаго *вида* процессовъ измѣненія должна содержать указаніе на характерную черту, отмежевывающую эти процессы отъ всѣхъ другихъ формъ измѣненія. Если, далѣе, такой характерной чертой является воспроизведеніе даннаго состоянія черезъ одну стадію, то тогда несомнѣнно, что подъ это опредѣленіе невозможно никакъ подвести геологическіе процессы, развѣ цѣною большихъ натяжекъ и софистической аргументаціи.

Яркимъ образчикомъ такой аргументаціи представляется и слѣдующій затѣмъ примѣръ дѣйствія закона отрицанія отрицанія въ области математики. Энгельсъ пишетъ:

«Также точно и въ математикѣ. Возьмемъ любую алгебраическую величину а. Если мы отрицаемъ ее: мы получимъ —а. Если же мы подвергнемъ отрицанію это отрицаніе, помноживъ —а на —*а*, то получимъ $а^2$, т. е. первоначальную положительную величину, но на высшей ступени, именно во второй степени. И въ этомъ случаѣ для насъ не имѣетъ значенія, что то же самое $а^2$ мы можемъ получить умноженіемъ *а* положительнаго на самаго себя. Ибо отрицательное *а* такъ прочно пребываетъ въ $а^2$, что послѣднее при всякихъ обстоятельствахъ имѣетъ два квадратныхъ корня +а и —а. И эта невозможность обойтись безъ отрицанія отрицанія, безъ содержащагося въ квадратѣ отрицательнаго корня, получаетъ очень осязательное значеніе уже въ квадратныхъ уравненіяхъ». Намъ кажется, что комментаріи къ *такому* математическому разсужденію излишни даже для гимназистовъ старшихъ классовъ. Въ самомъ дѣлѣ, первая фаза всего процесса или первое отрицаніе заключается въ томъ, что мы изъ а получаемъ —а; не оспаривая правильность утвержденія, что операція эта есть отрицаніе, мы отвѣтимъ только, что съ математической точки зрѣнія эта операція заключалась въ томъ, что мы а помножили на —1. Логически же отрицать что нибудь, значитъ утверждать, что это «что нибудь» исчезло, не существуетъ, равно, слѣдовательно, нулю. Отсюда, ясно, что Энгельсъ въ данномъ случаѣ термину «отрицаніе» придаетъ совершенно новый смыслъ; тогда какъ *прежде* отрицаніе равнялось полному уничтоженію, что въ математикѣ, очевидно, равносильно превращенію

данной величины въ 0 и достигается посредствомъ умноженія на 0, *теперь* отрицаніе тождественно съ перемѣной положительнаго знака алгебраической величины на отрицательный (что достигается умноженіемъ на —1). Такъ какъ вторая стадія, по мысли Энгельса, есть отрицаніе отрицанія, то она не можетъ заключаться ни въ чемъ иномъ, какъ въ повтореніи надъ величиной —а той же операціи, при помощи которой мы получаемъ изъ а —а. Если же мы надъ —а хотимъ повторить *ту же* операцію, что и надъ исходной величиной (т. е. а), то мы должны или помножить —а на —1, или же, что то же, вычесть —а изъ 0. И въ томъ и другомъ случаѣ мы получимъ +а, т. е. *ту же самую величину*, съ которой мы начали. И это будетъ вѣрно не только математически, но и логически, ибо, съ точки зрѣнія логики, операція, которая заключается въ отрицаніи данной величины, а затѣмъ въ отрицаніи полученной величины должна дать въ результатѣ то же положеніе, которое было въ началѣ. Что же мы видимъ у Энгельса. Получивъ изъ а путемъ перваго отрицанія (т. е. путемъ умноженія на —1) —а, онъ вмѣсто того, чтобы повторить *ту же* операцію (т. е. операцію умноженія на —1 или вычетанія изъ 0) надъ —а, умножаетъ —а на —а, полагая, очевидно, что операція отрицанія во второмъ случаѣ должна быть *иной*, чѣмъ въ первомъ случаѣ. Совершенно ясно, что во второмъ случаѣ процессъ отрицанія уже не только не является повтореніемъ той же математической операціи, что и въ первомъ случаѣ, но примѣняется въ совершенно *другомъ* смыслѣ, *не* математическомъ, какъ въ первомъ случаѣ, ибо математическое отрицаніе величины есть перемѣна *знака* величины на обратный. Если даже допустить, что Энгельсъ имѣлъ право во второмъ случаѣ понимать отрицаніе въ логическомъ смыслѣ, какъ *уничтоженіе* данной величины, то отрицаніе отрицанія, т. е. —а дало бы въ результатѣ 0; Энгельсъ же отрицаніе —а считаетъ возможнымъ совершить въ формѣ умноженія —а на —а, причемъ совершенно умалчиваетъ объ основаніяхъ *такого*, уже совершенно отличнаго отъ перваго, пониманія операціи отрицанія. Единственное объясненіе, почему отрицаніе —а должно быть сведено къ умноженію на —а заключается лишь въ томъ, что Энгельсу нужно было непремѣнно получить въ *результатѣ* второго отрицанія a^2, чтобы доказать, что двоякое отрицаніе не даетъ въ конечномъ итогѣ совершенно ту же самую, тождественную величину, а первоначальную величину, но на высшей ступени, именно во второй степени. Такимъ образомъ, все разсужденіе Энгельса основано на такомъ же жонглированіи терминами, какъ и всѣ діалектическіе фокусы самого Гегеля. Но Энгельсъ этимъ не довольствуется; не замѣтивъ допущенной имъ ошибки, онъ, все-таки, предвидитъ другое возраженіе, которое можетъ быть сдѣлано

противъ его выводовъ: если даже допустить, что операція второго отрицанія произведена правильно, то полученный конечный результатъ, т. е. a^2, можетъ быть полученъ изъ первоначальной величины, т. е. a, еще и другимъ путемъ, а именно путемъ простого умноженія положительнаго a на положительное a. Отсюда слѣдуетъ, что процессъ отрицанія отрицанія, если даже онъ существуетъ и дѣйствительно приводитъ къ такому результату, есть, во всякомъ случаѣ, *не* единственный процессъ развитія и что существуютъ, *поэтому*, другіе процессы развитія, которые не могутъ быть подведены подъ формулу отрицанія отрицанія, которая, благодаря этому, теряетъ характеръ *универсальной* формулы развитія. Что же отвѣчаетъ Энгельсъ на это безукоризненно правильное возраженіе? Совершенно *мистической*, загадочной фразой: «Отрицательное a такъ прочно пребываетъ въ a^2, что послѣднее при всякихъ обстоятельствахъ имѣетъ два квадратныхъ корня $+a$ и $-a$». Не касаясь вопроса о неимѣющемъ никакого математическаго смысла (логическій остается для насъ полнѣйшимъ X-омъ) понятіи «прочнаго пребыванія $-a$ въ a^2», нужно отмѣтить совершенно неправильное съ точки зрѣнія математики утвержденіе, что «a^2» при всякихъ обстоятельствахъ *имѣетъ* два квадратныхъ корня $+a$ и $-a$». Если подъ послѣднимъ выраженіемъ понимать математическій символъ $a = \pm\sqrt{a^2}$, то, опять таки, съ математической точки зрѣнія, обозначеніе $\sqrt{a^2}$ одновременно знаками $+$ и $-$ имѣетъ единственной цѣлью показать, что a^2 можетъ быть получено *двоякимъ* путемъ, именно посредствомъ умноженія $+a$ на $+a$ или $-a$ на $-a$, причемъ *каждый* изъ этихъ путей совершенно равноправенъ съ математической точки зрѣнія, т. е. что и $+a$, и $-a$ *одинаково прочно* «пребываютъ» въ a^2.

Въ общемъ изъ анализа Энгельсовскаго примѣра и его разсужденій по поводу изложеннаго вытекаетъ лишь одно, что, если бы Энгельсъ разсуждалъ вполнѣ послѣдовательно, то онъ долженъ былъ бы придти къ выводу, какъ разъ обратному тому, который онъ хотѣлъ доказать, а именно, что въ *математикѣ* не всякое развитіе есть отрицаніе отрицанія, а отрицаніе отрицанія даетъ результаты, очень далекіе отъ всякаго развитія, и ведущіе либо къ прекращенію развитія (0), либо возвращенію къ исходной точкѣ, т. е. *путешествіе по кругу*. Если же мы признаемъ цѣлесообразнымъ «методъ» разсужденія Энгельса, сущность котораго заключается въ употребленіи одного термина въ нѣсколькихъ смыслахъ, смотря по надобности, то мы можемъ «доказать» что угодно, т. е. не доказать ничего, согласно правилу qui prouve trop ne prouve rien.

Но примѣръ, взятый Энгельсомъ изъ области математики, важенъ для насъ еще и въ другомъ отношеніи: онъ показываетъ, какъ нельзя

болѣе убѣдительно, что Энгельсъ понималъ подъ развитіемъ не то, что теперь понимаютъ въ наукѣ подъ эволюціей, ибо эволюція въ глазахъ современнаго естествоиспытателя есть не просто совокупность всѣхъ процессовъ, происходящихъ во времени; не просто совокупность процессовъ измѣненія, движенія, а измѣненія, происходящія въ опредѣленномъ *направленіи*. Совершенно ясно, что математика не *есть* одна изъ наукъ о развитіи въ этомъ смыслѣ; математика формулируетъ законы, регулирующіе взаимную связь въ пространствѣ или во времени извѣстныхъ свойствъ, общихъ *всѣмъ* явленіямъ и процессамъ, и уже потому не можетъ быть наукой о процессахъ развитія; нѣкоторыя математическія закономѣрности предполагаютъ, что тѣ математическіе объекты, къ которымъ онѣ относятся, получены при помощи извѣстныхъ операцій, которыя могутъ быть произведены, разумѣется, въ теченіе извѣстнаго времени, но сущность ихъ всегда заключается въ установленіи извѣстнаго постоянства въ *сосуществованіи*, а не временной послѣдовательности, математическихъ величинъ.

Математика не предполагаетъ развитія во времени самихъ объектовъ математики, наоборотъ, она есть чуть ли не единственная наука, которая изучаетъ *неизмѣнныя*, всегда и вездѣ существующія отношенія. *Поэтому, если бы намъ удалось открыть въ области математическихъ отношеній дѣйствіе закона отрицанія отрицанія, то это доказывало бы, что принципъ этотъ есть не законъ бытія или, правильнѣе, развивающагося бытія, а законъ нашего мышленія.* Дѣло въ томъ, что, какъ показали новѣйшія теоретико-познавательныя изслѣдованія въ области математики, объекты математики не представляютъ собой какихъ либо вещей или ихъ реальныхъ признаковъ, а извѣстныя идеальныя построенія, не встрѣчающіяся въ дѣйствительности и представляющія собой лишь отраженіе законовъ и тенденцій нашего мышленія, почему многіе изъ новыхъ мыслителей считаютъ математику лишь частью логики или логику частью математики, смотря по тому, какъ опредѣляются границы логики.

И дѣйствительно, операціи отрицанія въ собственномъ, а не въ переносномъ, смыслѣ имѣютъ мѣсто *только* въ логикѣ и математикѣ. Разумѣется, этимъ мы не хотимъ сказать, что отрицаніе и двойное отрицаніе представляютъ собой какіе нибудь принципы или закономѣрности, а не простые *пріемы* изслѣдованія.

Но пойдемъ далѣе и посмотримъ, не представляетъ ли собой исторія экономическая и правовыхъ отношеній болѣе благодарное поприще для дѣйствія закона отрицанія отрицанія. Дѣйствіе этого закона въ области экономико-юридическихъ отношеній Энгельсъ иллюстрируетъ на исторіи института вещныхъ правъ на землю. *)

*) Ibid, стр. 141.

Первая стадія разсматриваемаго имъ процесса (тезисъ) — общинная собственность на землю, вторая (антитезисъ)—отмѣна общинной собственности и замѣна ея частной собственностью, третья—отмѣна частной собственности и возникновеніе собственности общественной (коллективной). Анализируя этотъ процессъ, мы видимъ, что извѣстный правовой институтъ, т. е. извѣстная совокупность правовыхъ нормъ, регулирующихъ извѣстныя отношенія между членами общества, упраздняется, исчезаетъ, отрицается, на мѣсто его возникаетъ другой правовой институтъ, *находящійся въ извѣстномъ отношеніи противоположности къ первому;* этотъ послѣдній, въ свою очередь, упраздняется, чтобы уступить мѣсто третьему институту, находящемуся въ такомъ же отношеніи ко второму,какъ этотъ послѣдній къ первому и, въ то же время, представляющему извѣстное сходство съ первымъ. Разница между явленіями, которыя обнимались разобранными нами случаями дѣйствія закона отрицанія отрицанія въ области органической природы (зерно-растеніе) и настоящимъ сводится къ двумъ пунктамъ: 1) измѣненія происходятъ въ области особыхъ комбинацій, не физико-химическихъ элементовъ, а въ области комбинацій *отношеній*, именно отношеній между индивидуальными членами общества; 2) каждая слѣдующая стадія представляетъ не просто новую комбинацію тѣхъ же отношеній, но комбинацію, извѣстнымъ образомъ противополагаемую предыдущимъ.

Первый пунктъ различія самъ по себѣ не имѣетъ значенія, ибо, конечно, процессы всеобщаго движенія и развитія захватываютъ не только формы соединенія элементовъ, но и самыя отношенія элементовъ. Мы хотимъ сказать, что всякій комплексъ элементовъ представляетъ, какъ уже было объяснено выше, не простую сумму элементовъ, а извѣстный синтезъ ихъ, т. е. эти элементы еще находятся въ извѣстной связи, извѣстной зависимости другъ отъ друга и отъ цѣлаго. Съ измѣненіемъ формы соединенія элементовъ должны мѣняться и ихъ взаимныя отношенія и взаимныя отношенія комплексовъ. Въ данномъ случаѣ отрицаніе института общинной собственности, какъ видно изъ текста Энгельса, означаетъ такъ же, какъ и въ первомъ случаѣ, простое исчезновеніе, прекращеніе тѣхъ формъ отношенія между членами общества, которыя были охарактеризованы, какъ институтъ общинной собственности. Такимъ образомъ и тутъ отрицаніе есть описательное выраженіе факта прекращенія существованія, только уже не формъ соединенія элементовъ, а формъ отношенія между соединеніями элементовъ. Но такое прекращеніе существованія данной формы отношеній есть судьба всѣхъ отношеній вообще, если только отношенія эти измѣняются, ибо само измѣненіе не можетъ быть ничѣмъ инымъ, какъ прекращеніемъ существованія данной формы отношеній и возни-

кновенія на мѣсто ея *новой* формы отношеній. Въ этомъ смыслѣ всякая новая форма есть отрицаніе предыдущей. Поэтому то обстоятельство, что дѣло идетъ объ измѣненіяхъ *отношеній*, ничего не вноситъ новаго въ этотъ случай сравнительно съ первымъ. Но вотъ, несомнѣнно, новая черта, которая отличаетъ этотъ процессъ, это—противоположеніе новой комбинаціи старой. Разсмотримъ отношеніе института общинной собственности на землю къ институту частной собственности на нее съ этой стороны.

Видовое отличіе общиннаго права собственности отъ другихъ формъ собственности на землю заключается въ томъ ея свойствѣ, что право исключительнаго (относительно, а не абсолютно) пользованія и аспоряженія землей принадлежитъ не отдѣльному лицу, а организованной группѣ.

Отсюда слѣдуетъ, конечно, что всякая собственность, коль скоро она является коллективной, *не есть частная собственность.* Другими словами, собственность можетъ быть *или* частной, *или* коллективной, *или* переходной формой отъ одной къ другой. *Другого* пути въ измѣненіяхъ развитія не только *не можетъ быть*, но мы не можемъ и мысленно представить его, если только остаемся при первоначальномъ опредѣленіи права собственности. Въ чемъ же заключается источникъ того, что всѣ возможныя формы измѣненій права собственности могутъ колебаться только между двумя этими полюсами и что всѣ промежуточныя формы могутъ быть только комбинаціями изъ той и другой формы. *Очевидно, не въ законѣ развитія*, *а въ самомъ понятіи* права собственности. Если мы будемъ разсматривать понятіе права собственности, какъ родовое, то съ точки зрѣнія того дѣленія, о которомъ говоритъ Энгельсъ, т. е. съ точки зрѣнія признака, который мы кладемъ въ основаніе дѣленія на виды (кругъ лицъ, которымъ принадлежитъ право собственности), видовъ этого понятія можетъ быть *только* два: частная собственность и коллективная. Что касается промежуточныхъ формъ, то всѣ онѣ являются лишь *подвидами* коллективовъ групповой собственности. Мы хотимъ сказать, что частная собственность можетъ противополагаться только коллективной вообще, а не общинной, общественной, государственной и т. д.

А мы уже видѣли, что въ тѣхъ случаяхъ, когда данное родовое понятіе имѣетъ всего два вида (случай т. н. oppositio contradictoria), развитіе явленій, обнимаемыхъ этимъ понятіемъ, можетъ заключаться *только* въ переходѣ отъ одного вида къ другому. И это по той простой причинѣ, что, еслибы мы предположили, что развитіе могло бы привести къ какому нибудь третьему виду, то тѣмъ самымъ мы перешли бы въ область совершенно иныхъ отношеній. Такъ, напримѣръ,

предположимъ, что мы изслѣдуемъ развитіе формъ брака; если подъ бракомъ мы будемъ понимать болѣе или менѣе продолжительное соединеніе двухъ индивидовъ разнаго пола съ цѣлью удовлетворенія половой потребности и произведенія потомства, то развитіе брака можетъ заключаться въ измѣненіи различныхъ сторонъ брака; можетъ измѣняться и измѣняется въ дѣйствительности: а) количество лицъ, съ которымъ вступаетъ въ бракъ лицо другого пола, т. е. можетъ принимать или форму единобрачія или многобрачія, а это послѣднее можетъ заключаться или въ полигаміи или въ поліандріи, б) продолжительность брака, в) бытовыя формы брака, г) юридическія формы брака, д) возможность расторженія брака; е) формы заключенія брака и т. д. Мы можемъ классифицировать формы развитія брака по любому изъ этихъ признаковъ и сообразно выбранному признаку построить схему развитія этого института. Допустимъ, что мы въ основаніе классификаціи взяли первый изъ указанныхъ признаковъ, т. е. количество лицъ одного пола, съ которыми индивидъ другого пола вступаетъ въ бракъ; очевидно, что тогда *всѣ* формы брака сведутся къ *двумъ: многобрачію или единобрачію* и что всякое возможное развитіе съ этой точки зрѣнія будетъ заключаться въ переходѣ отъ многобрачія къ единобрачію или наоборотъ; и это, конечно, не потому, что законъ развитія заключается въ исчезновеніи данной формы брака и замѣнѣ ея противоположной, а потому, что *третьяго* вида нѣтъ (tertium non datur). Если бы мы попробовали положить въ основаніе классификаціи формъ брака какой либо другой признакъ, напр., форму заключенія его (соглашеніе умыканіе, купля-продажа, церковный бракъ, гражданскій бракъ и т. д.) то мы никакимъ способомъ не могли бы втиснуть это развитіе въ рамки развитія отъ даннаго состоянію къ противоположному и обратно.

Значитъ, если въ разбираемомъ примѣрѣ Энгельса отрицаніе означаетъ не только простой фактъ измѣненія даннаго состоянія, а еще содержитъ въ себѣ указаніе на извѣстное отношеніе между двумя послѣдовательными состояніями одного явленія, то это отношеніе отнюдь не есть продуктъ дѣйтсвія закона развитія, а должно быть отнесено къ особенностямъ развивающагося явленія.

Такимъ образомъ, ни въ біологической, ни въ космической, ни въ математической, ни въ экономической и правовой области схемы діалектическаго развитія не играютъ той роли, какую приписываетъ имъ Энгельсъ. Развитіе путемъ противорѣчій не выражаетъ собою никакого «закона развитія». Въ лучшемъ случаѣ — это лишь неточное («образное») обозначеніе того, что мы называемъ процессомъ измѣненія вообще.

Отсюда не слѣдуетъ, чтобы мы отрицали всякое значеніе за противорѣчіемъ; мы возражаемъ только противъ совершенно неправильной

оцѣнки тѣхъ *послѣдствій* для нашего мышленія, которая связана съ гегелевскимъ пониманіемъ принциповъ противорѣчія, т. е. мы полагаемъ, что мы должны бороться съ противорѣчіемъ, устранять его, а не мириться съ нимъ, не возводить его въ принципъ. Что же касается роли противорѣчія въ дѣлѣ процесса нашихъ знаній, то значеніе его въ этомъ отношеніи опредѣлено Гегелемъ совершенно правильно. Безъ всякаго преувеличенія можно сказать, что наиважнѣйшими успѣхами научной мысли мы обязаны противорѣчію, ибо возникновеніе противорѣчія между отдѣльными знаніями служитъ для насъ тѣмъ стимуломъ, который побуждаетъ насъ искать ошибки въ нашихъ выводахъ и утвержденіяхъ, и благодаря противорѣчію мы не можемъ успокоиться до тѣхъ поръ, пока не откроемъ источника ошибки.

Чѣмъ разнообразнѣе, чѣмъ сложнѣе система нашихъ знаній, тѣмъ больше, значитъ, поле для конфликта между нашими представленіями. Противорѣчіе, такимъ образомъ, становится постояннымъ спутникомъ развитія нашей мысли, но совсѣмъ не въ томъ смыслѣ, что противорѣчіе присуще самимъ вещамъ и что оно не разрѣшимо, а, напротивъ, въ томъ смыслѣ, что, вслѣдствіе нѣкоторыхъ недостатковъ нашего мыслительнаго аппарата, всегда возможны ошибочныя наблюденія и ошибочные выводы, которые, приходя въ столкновеніе съ правильными идеями, вызываютъ въ насъ чувство противорѣчія. Но этимъ и ограничивается, въ сущности, роль противорѣчія, ибо въ дѣлѣ открытія источника ошибки и исправленія нашихъ представленій противорѣчіе никакого содѣйствія намъ оказать не можетъ, точно такъ же, какъ чувство страданія, причиняемаго намъ разстройствомъ въ дѣятельности какого нибудь органа нашего тѣла, не заключаетъ само по себѣ никакого указанія на причины разстройства и на *способы ихъ устраненія*. Противорѣчіе всегда чувствуется нами, какъ нѣкоторое неудобство, какъ нѣкоторое отклоненіе отъ нашего душевнаго или, вѣрнѣе, умственнаго равновѣсія, которое должно быть возстановлено. Стремленіе къ психическому равновѣсію или психической устойчивости есть верховный принципъ органической и, въ частности, душевной жизни. Принципъ этотъ выражается въ томъ, что всѣ переживанія организма могутъ быть уложены въ извѣстные ряды, открывающіеся отклоненіемъ отъ устойчиваго состоянія и заканчивающіеся возвращеніемъ къ этому устойчивому состоянію.

Берманъ.

Атеизмъ.

Глава I. Честный пессимизмъ.

Предо мною лежитъ книга, на красной обложкѣ которой красуется въ видѣ эпиграфа изрѣченіе блестящаго Реми-де-Гурмона: «Въ поискахъ истины ужаснѣе всего то, что ее въ концѣ концовъ находишь.»

Это пессимистическая книга. Одна изъ самыхъ печальныхъ, какія мнѣ приходилось читать. Ея авторъ—одинъ изъ авторитетовъ и обогатителей біологической науки — проницательный и подкупающе-трезвый Феликсъ Ле-Дантекъ. Ея заглавіе—«Атеизмъ». Авторъ думаетъ, что настоящихъ атеистовъ, додумавшихъ до конца всѣ выводы изъ своего отрицанія божества,—чрезвычайно мало. Онъ полагаетъ, что многіе атеисты ужаснутся и отвернутся отъ того позитивистскаго разочарованія, къ которому неизбѣжно долженъ прійти всякій подлинный, логичный, безстрашный атеистъ!

Пессимизмъ вообще очень распространенъ въ наше время. Не столько какъ міросозерцаніе, сколько какъ настроеніе. Одни слишкомъ явно и на своей шкурѣ замѣчаютъ перевѣсъ страданій надъ наслажденіями въ общемъ балансѣ, а другимъ счастливцамъ какъ то совѣстно пѣть міру осанну въ благодарность за свою слишкомъ очевидную привиллегію.

Недавно другой великій біологъ, Мечниковъ, выпустилъ въ свѣтъ оптимистическую книгу, такъ и назвалъ ее „Essais optimistes". Въ книгѣ дѣйствительно много утѣшительнаго; выходитъ такъ, что при нормальныхъ условіяхъ организмъ во всѣ періоды жизни, вплоть до момента смерти, ощущаетъ свое существованіе, какъ удовольствіе. Но подите-ка поищите эти благословенныя нормальныя условія! А когда вамъ, что впрочемъ мало вѣроятно, удастся найти ихъ — вы убѣдитесь, что зато вы сами ненормальны. Скажется ваше прошлое и ваша наслѣдственность.

А наслѣдственность такъ сильна, что можно даже усумниться: *да нормальное ли вообще существо человѣкъ?*

Во всякомъ случаѣ одно очевидно: современная соціальная жизнь ненормальна, т. е. не отвѣчаетъ запросамъ человѣческаго организма. Общество „негигіенично". Всѣ поэтому больны. Огромное большинство, стало быть, пессимисты. А оптимисты... они еще ненормальнѣе. Если они не абстрактные умы, говорящіе „вообще", какъ Мечниковъ, то это либо свиньи, либо маніаки.

Итакъ, пессимизмомъ никого не удивишь. Но для того, чтобы быть пессимистомъ во весь ростъ, надо не только сумѣть доказать, что на свѣтѣ жить плохо. Объ этомъ охаетъ весь родъ человѣческій. Надо еще доказать, что никакого выхода изъ этого положенія нѣтъ. А для этого настроеніе должно быть поднято до міросозерцанія.

Пессимистъ, который старается доказать устойчивость и безспорность своего міросозерцанія и подыскиваетъ для этого разные софизмы, преподозрительная личность. Онъ, очевидно, имѣетъ вторую цѣль. Онъ хочетъ убѣдить людей не стремиться къ лучшему: все равно, де, ничего не выдетъ. Очевидно, ему не пріятно или не выгодно, чтобы люди стремились къ лучшему. Вся геніальность Шопенгауэра не можетъ скрыть отъ мало-мальски проницательнаго взгляда его второй цѣли.

«Міръ—страданіе, жизнь—зло, ничего лучшаго ждать нельзя, самое лучшее полное небытіе». Но мы узнаемъ, что пессимистъ играетъ послѣ обѣда на флейтѣ и послѣ смерти завѣщаетъ свое состояніе «партіи порядка» для борьбы съ «бѣшеной сволочью», показавшей зубы въ 48 году!

Вѣроятно: отъ этого пессимизмъ Шопенгауэра такъ не убѣдителенъ. Психологическій крюкъ, на которомъ виситъ вся его система, это провозглашенное еще Платономъ положеніе, что наслажденіе вообще есть удовлетвореніе желанія, которое, само по себѣ, имѣетъ характеръ страданія. Отсюда и Платонъ, и Шопенгауэръ дѣлаютъ выводъ: пока длится желаніе—человѣкъ страдаетъ, а разъ оно удовлетворено—то наслажденію уже нѣтъ мѣста. Софизмъ грубъ, колетъ глаза и не выдерживаетъ прикосновенія психологической критики. Надо замѣтить къ тому же, что Платонъ распространялъ его лишь на чисто чувственныя удовольствія.

Пессимизмъ Шопенгауэра—дѣланный пессимизмъ сознательно-реакціонной буржуазіи. Геніальность автора можетъ до нѣкоторой степени скрыть этотъ фактъ, но не измѣнить его.

Болѣе искренній характеръ носитъ на себѣ тотъ весьма распространенный и тысячелѣтній пессимизмъ, философское выраженіе которому придалъ Кантъ. Кантъ установилъ извѣстный этическій идеалъ, но констатировалъ, что законы нашей моральной природы находятъ

себѣ непреодолимыя препятствія въ нашей чувственной натурѣ, вслѣдствіе чего идеалъ не можетъ быть достигнутъ вполнѣ во времени и пространствѣ. Высшее благо состояло бы въ совершенномъ выполненіи предписаній абсолютной морали, вознаграждаемомъ полнымъ блаженствомъ. Заслуженное блаженство — вотъ идеалъ. Но въ дѣйствительности мы видимъ, какъ торжествуютъ злые и падаетъ подъ ношей крестной праведникъ. И никакія наши усилія не могутъ измѣнить этого положенія дѣла.

Этому пессимизму нельзя отказать ни въ фактической обоснованности, ни въ искренности. Ясно только, что это чисто мѣщанскій пессимизмъ, ибо непреложность земного несовершенства отнюдь не можетъ считаться доказанной въ глазахъ свободнаго эволюціониста. Для послѣдняго прогрессъ не имѣетъ никакихъ абсолютныхъ границъ. Но для подобной свободы вѣры въ прогрессъ надо быть революціонеромъ и при томъ соціалистомъ. Въ рамкахъ мѣщанскаго уклада жизни и мѣщанскаго хаотическаго и эгоистическаго общества — Кантъ правъ.

Его фальшивость начинается тамъ, гдѣ онъ старается побѣдить свой пессимизмъ. У человѣка есть сознаніе долга, говоритъ онъ, но такое сознаніе, для того чтобы быть истиннымъ, должно сопровождаться возможностью слѣдовать голосу долга, слѣдовательно, воля человѣка свободна, и если очевидность и разумъ говорятъ противъ этого, то, значитъ, она свободна таинственнымъ, сверхчувственнымъ образомъ. Идеалъ недостижимъ въ земной жизни, слѣдовательно, онъ достижимъ за ея предѣлами, въ жизни загробной. Необходимо существованіе силы, которая гарантировала бы исполненіе нашихъ моральныхъ постулатовъ, вопреки голосу дѣйствительности, это и есть Богъ.

Очевидно, атеистъ долженъ, наоборотъ, заявить: т. к. гарантирующей силы я не признаю, то полагаю, что идеалъ заслуженнаго блаженства есть лишь иллюзія человѣческаго мозга, а свобода воли, также какъ и голосъ долга, — самообманъ, похожій на оптическіе обманы зрѣнія.

Тогда то пессимизмъ пріобрѣтаетъ характеръ безысходный. Понятно, почему идеалисты всѣми силами топорщились противъ матеріализма. Онъ казался имъ безотраднымъ въ высшей мѣрѣ *).

Дѣло, однако, осложняется тѣмъ, что носителями матеріализма явились идеологи новаго смѣлаго класса, класса съ будущимъ. Они порвали съ Богомъ, какъ покровителемъ церкви и привиллегій, но тѣмъ же взмахомъ они порвали и границы, положенныя прогрессу идеалистами, они съ энтузіазмомъ утопистовъ провозгласили безконеч-

*) Конечно, это не единственная причина ихъ непріязни къ матеріализму.

ную способность матеріи къ совершенствованію, звали ломать предразсудки и совершенствовать жизнь общественную и жизнь личную при свѣтѣ разума. Среди общаго ликованія и революціонной борьбы матеріализмъ казался до такой степени оптимистическимъ, что карканье идеалистическаго воронья (къ которому примѣшивался голосъ самого Гете) никого не смущало.

А могло бы смутить. И если не карканье враговъ, то нѣкоторыя заявленія вдумчивыхъ вождей. Дидро провозгласилъ абсолютный детерминизмъ воли. Каждый поступокъ человѣка такъ же необходимъ, какъ восходъ солнца.

«Обстоятельства, общій потокъ увлекаютъ одного на путь славы, другого на путь позора. Стыдъ, угрызенія совѣсти—это ребяческія выдумки, вызванныя невѣжествомъ и тщеславіемъ существа, приписывающаго себѣ заслугу или вину вынужденнаго мгновенія». Еще дальше пошелъ Гольбахъ, который объявилъ, какъ извѣстно, что въ природѣ не можетъ быть ни порядка, ни безпорядка, ни правильности, ни неправильности, т. к. все совершается необходимо и по высшимъ законамъ.

Стало быть не только стыдъ и совѣсть суть плоды невѣжества, но также и самоудовлетвореніе, также и всякое сужденіе о добромъ или зломъ, совершенномъ другими людьми. Нѣтъ хорошаго и нѣтъ дурного. Это одна иллюзія. Есть необходимое. Есть автоматическій процессъ, въ которомъ никто ничего измѣнить не можетъ. Оцѣнивать и судить, а также стремиться, при такихъ условіяхъ есть дѣло невѣжды. Ни Дидро, ни Гольбахъ не говорили этого, но это говоритъ логика. Если я невѣжда, когда предаюсь угрызеніямъ совѣсти, то я такой же невѣжда и тогда, когда стремлюсь къ идеалу. Да, говоритъ матеріалистъ, но стремленіе къ идеалу въ васъ также тоже необходимость. Но вѣдь тогда и угрызеніе совѣсти необходимость? И если необходимо достигнутое мною на данной стадіи познаніе иллюзорности угрызеній совѣсти можетъ ослабить самыя угрызенія, то оно, логически развиваясь, необходимо должно ослабить и мое стремленіе къ идеалу и привести меня къ пассивности.

Въ самомъ дѣлѣ: я, наконецъ, познаю, что мое представленіе о мірѣ и исторіи какъ о результатахъ борьбы воль и ихъ взаимодѣйствія—есть иллюзія; на самомъ дѣлѣ міръ не борьба, а автоматъ, все въ немъ совершается фатально. Фатально появлюсь и я съ моими желаніями, — это правда. Но фатально и мое познаніе иллюзорности моей воли Большая машина движется. Если бы моей воли и моего сознанія не было вовсе, — большая машина продолжала бы двигаться, не замѣчая отсутствія ихъ. Какому дьяволу понадобилось привязать несчастное

сознаніе къ этому автомату? Понятны солнца, планеты, камни, газы, жидкости, которые участвуютъ въ процессѣ. Участвуютъ они пассивно и имъ, такъ сказать, наплевать. Но мы!.. Мы участвуемъ въ комедіи абсолютно на тѣхъ же правахъ, наши поступки такъ же необходимы, какъ паденіе камня, какъ восходъ солнца. Но дьяволъ устроилъ такъ, что мы при этомъ сознаемъ, что съ нами дѣлается. Еще пока мы сознаемъ *то, что съ нами дѣлается* такъ, какъ будто мы это *свободно и сами* дѣлаемъ, — куда ни шло! Какъ ни горька жизнь, но мы хоть отчасти ея живые участники. Но вотъ оказывается, что мы вовсе не живые участники, а маріонетки, что наша свобода—иллюзія. Что же остается? Остается *сознавать*, что съ нами дѣлаетъ необходимость. Быть пассивнымъ наблюдателемъ. Придется не только говорить: «вотъ *захотѣлось* ѣсть», «вотъ *стало* смѣшно», «вотъ *пришла* мысль», но и чувствовать такъ: чувства и мысли приходятъ, уходятъ и параллельные нервные процессы дергаютъ тѣло, которое движется. Сознаніе, которое раньше считало все это: чувства, мысли и движенія — своими, частями своего я, оттиснуто теперь въ уголокъ и смотритъ сначала испуганными, а потомъ скучающими глазами. Оно—ничто, оно глупое зеркало, въ которомъ отражается кусочекъ мірового процесса, заключающійся въ нашемъ тѣлѣ и непосредственной средѣ. И скоро становится замѣтно, что мысли и чувства стали приходить рѣже. Особенно же желанія. «*Я хочу*», иронически думаетъ зеркало: «но меня не проведешь: это просто *мнѣ хочется*, желаніе пришло, пришло необходимо, а я тутъ совершенно не причемъ». Наконецъ, приходитъ смертная тоска, приходитъ и мысль: «а не разбить ли чертову коробку, называемую черепомъ». Въ послѣднюю минуту зеркало, какъ будто, вспыхиваетъ отблескомъ: однако же, что нибудь значу и я! Вѣдь вотъ, послѣ того, какъ разгадана иллюзія и я устранено и сдѣлано зеркаломъ — оказывается невозможнымъ жить». Но съ неумолимостью дѣйствуетъ автоматъ, шевелятъ нейроны своими «хвостиками», какъ говорилъ Карамазовъ, идутъ токи и приходитъ мысль — «нѣтъ, все это сцѣпленіе явленій, а ты совершенная иллюзія, тебя нѣтъ. Это не ты себя убиваешь, а оно убиваетъ себя».

Андреевскій художникъ изобразилъ міръ въ видѣ страннаго, безформеннаго чудовища, а душу въ видѣ бабочки, трепещущей на немъ. Но бабочка можетъ улетѣть. Объ этомъ и мечтали мистики. Они думали, что аскетизмъ роститъ крылья бабочки и что ей можно будетъ тихо отдѣляться отъ безформенной матеріи и отлетать въ садъ, гдѣ сіяетъ богъ-солнце и протягиваютъ ароматныя чаши божьи цвѣты.

Матеріалистъ не можетъ думать такъ. Какая тамъ бабочка! Сознаніе—это феноменъ, сопровождающій матеріальную необходимость,

какъ звукъ сопровождаетъ колебаніе струны. Куда улетѣть звуку? Внѣ колебаній его нѣтъ, но онъ не колебаніе, а звукъ, нѣчто качественно иное. И тупое. Ни къ чему не нужное. Лишнее. И замѣтьте—въ природѣ ничего нѣтъ лишняго, кромѣ этого маленькаго нашего сознаньица! Ибо звука, какъ таковаго, въ природѣ нѣтъ,—это тоже порожденіе нашего сознанія, это оно такъ воспринимаетъ процессы нѣкоторыхъ нервовъ и частей своего мозга, возбужденныхъ колебаніями воздуха.

Звукъ, свѣтъ—эти чудныя явленія—они, вѣдь, главная прелесть природы, а ихъ тамъ нѣтъ. И въ мозгу ихъ нѣтъ. И тамъ, и въ мозгу есть только атомы, толчки, необходимости, слѣпыя силы... разныя степени мертвенной (ибо безсознательной) энергіи! Однимъ словомъ, какая-то скучнѣйшая чертовщина, которую мы назвали матеріей и о которой мы знаемъ одно: все, что съ нею дѣлается—дѣлается по необходимости. Остальное—порожденіе нелѣпаго обитателя нашего нелѣпаго черепа. И если матерія безумно скучна и никому не нужна, ибо всѣ ея процессы мертвы, безсознательны, и самой раскаленной матеріи не тепло, и самой мерзлой не холодно, то еще нелѣпѣе это необходимостью порожденное зеркало, благодаря которому намъ свѣтло, темно, холодно, сладко и, большею частью, мучительно, при чемъ, однако, кромѣ регистраціи всего этого—оно ничего не дѣлаетъ. Безполезнѣйшая регистрація, не мѣняющая фатальнаго баланса, въ свою очередь безполезнѣйшаго.

Это будетъ почище Шопенгауэра! Слава богу, что по достиженіи столь «высокой» стадіи умственнаго развитія—слѣдуетъ часто мысль и дѣло—самоубійство. Не всегда, какъ мы увидимъ. Другіе находятъ болѣе пріятный, хотя менѣе логичный выходъ.

Оригинальность Феликса Ле-Дантека заключается въ томъ, что онъ призналъ, что атеизмъ, матеріализмъ дѣйствительно приводятъ къ этимъ выводамъ. Ему это очень горько. Но maior amica veritas! Или фальшивьте a la Кантъ и въ угоду своему желанію длите унаслѣдованныя отъ предковъ иллюзіи, или, если хотите быть честнымъ, признайте автоматичность міра, отсутствіе въ немъ воли, цѣлей, цѣнностей и нелѣпость присутствія въ немъ сознанія.

Ле-Дантекъ думаетъ, что его книга есть *торжество* матеріализма, смѣло додумавшагося до своихъ границъ. Я думаю, что логика тутъ дѣйствительно торжествуетъ, но что она приводитъ къ *крушенію* матеріализма. Не моральному. Что такое моральное крушеніе для науки? Если мораль и наука стукнутся лбами, то конечно лобъ морали разсыпется прахомъ, и оттуда jaillira la verité, въ видѣ снопа искръ освѣщающихъ тщету «насъ возвышающихъ обмановъ» передъ толпой низкихъ, но крѣпкихъ истинъ.

Нѣтъ, крушеніе тутъ научное въ плоскости разума. И кто не хочетъ тонуть вмѣстѣ съ Дантекомъ въ пучинѣ разочарованія, пусть перебирается на другой корабль.

Sauve qui peux!

Феликсъ Ле-Дантекъ самъ отдаетъ себѣ полный отчетъ въ своей научной честности въ отличіе отъ испорченной лукавствомъ или хныканьемъ практическаго разума мнимой научности идеалистовъ. Онъ прекрасно характеризируетъ подкупленную слабымъ сердцемъ философію, приводя слова такого изслѣдователя, какъ Пастеръ. Особенно грустны бываютъ эти паденія такихъ умовъ, какъ Дарвинъ или Пастеръ. «Во всякомъ изъ насъ, говоритъ знаменитый французскій врачъ, есть два человѣка: ученый, который изо всего дѣлаетъ tabula rasa, который путемъ наблюденія, эксперимента и разсужденія хочетъ подняться до пониманія природы; и рядомъ съ нимъ — чувствительный человѣкъ, человѣкъ традиціи, вѣры или сомнѣнія, человѣкъ, оплакивающій смерть своихъ дѣтей, не имѣющій возможности, увы! доказать, что онъ еще свидится съ ними, но вѣрящій въ это, надѣющійся на это, не желающій умереть, какъ умираетъ вибріонъ, человѣкъ, утверждающій въ себѣ самомъ, что внутренняя сила его трансформируется». «Пастеръ не желалъ даже диспутировать объ этихъ доктринахъ, замѣчаетъ нашъ атеистъ, изъ страха, что его логически доведутъ до невѣрія въ нихъ».

Но ничто не останавливаетъ честность нашего біолога, шествующаго по темному пути къ абсолютному пессимизму. Привожу для характеристки его пессимизма рядъ заявленій изъ разныхъ мѣстъ его горькой и непреклонно-честной книги.

«Если-бы я могъ вѣрить въ Бога, я думаю, я не чувствовалъ-бы къ нему ни обожанія, ни благодарности, которыхъ требуетъ отъ меня богословъ; я сказалъ-бы себѣ, что онъ сотворилъ меня ради своего собственнаго удовольствія, оказавъ мнѣ услугу, которой я у него не просилъ и безъ которой я, по правдѣ сказать, могъ-бы прекрасно обойтись, хотя личная жизнь моя складывалась до сихъ поръ въ общемъ удачно. Когда я слышу, какъ дѣтямъ разсказываютъ сказки моей матери M-me Луай, я часто говорю себѣ, что, явись передо мною добрая фея и предложи она мнѣ исполненіе завѣтнаго желанія, я не колеблясь бы сказалъ: «не существовать вовсе!»

«Лучше всего человѣку совсѣмъ не родиться,
Скорая смерть для родившихся высшее благо».

Ле-Дантекъ повторяетъ, такимъ образомъ, самую пессимистическую фразу человѣческой исторіи. И онъ имѣетъ глубокія основанія.

«Я по природѣ не храбраго десятка, продолжаетъ онъ своимъ неподражаемо простымъ и спокойно-улыбающимся стилемъ: думай я что существуетъ абсолютный господинъ, могущій наградить меня вѣчнымъ блаженствомъ за хорошее поведеніе и безконечными пытками за дурное, я бы вѣроятно убѣжалъ отъ соблазновъ въ монастырь и свою подлунную жизнь провелъ-бы въ пѣніи псалмовъ деспоту, отъ котораго зависѣло бы мое будущее. Я не могъ-бы никогда любить бога, но я сильно боялся бы его».

«Я счастливъ, что совершеннаго въ своемъ родѣ атеиста нѣтъ на свѣтѣ: у такого не могло бы быть никакого желанія, никакой цѣли, ни усилія. Къ чему?» «Если атеистъ не ломаетъ себѣ жизнь, то развѣ изъ нежеланія причинить скорбь своимъ близкимъ.

«Логичный атеистъ не чувствуетъ никакого интереса къ жизни. Это истинная мудрость. По правдѣ сказать, она слишкомъ велика. Это индиферентизмъ факира. Я радъ, что моя атеистическая логика не можетъ справиться во мнѣ съ закоренѣлыми, унаслѣдованными отъ предковъ иллюзіями».

«Смерть—тріумфъ атеиста... Атеистъ ни капли не боится смерти, т. к. знаетъ, что между жизнью и смертью нѣтъ существенной разницы; жизнь, какъ онъ понялъ, — ничто, какого другого ничто могъ-бы онъ устрашиться? какъ можетъ онъ бояться стать ничѣмъ, когда онъ и при жизни сознаетъ себя ничѣмъ: мгновеннымъ движеніемъ матеріаловъ, наслѣдственно распредѣленныхъ опредѣленнымъ образомъ».

«Атеистъ знаетъ, что онъ умираетъ постоянно, никогда не остается самимъ собой, гдѣ же тутъ мѣсто страху?

«Въ обществѣ настоящихъ атеистовъ анэстезическое самоубійство было-бы весьма почтенно. Такое общество вѣроятно пошло-бы этимъ путемъ»!

Вотъ она Гартмановская зрѣлость человѣчества! Ликуйте, идеалисты; наука прямымъ путемъ привела къ гробу! Не правда-ли? Ле-Дантекъ прекрасный союзникъ для васъ?

«Умножаяй премудрость — скорбь умножаетъ» сказалъ Экклезіастъ — этотъ продуктъ крушенія божества въ сердцахъ еврейской аристократіи послѣдняго вѣка до нашей эры. Ле-Дантекъ вторитъ ему! «Кто не завидовалъ хоть разъ въ жизни счастью коровы, мирно мычащей въ тѣни каштана? Древо познанія принесло горькіе плоды! Богъ былъ чрезмѣрно строгъ, наказывая Адама за сомнительное наслажденіе вкусить отъ нихъ»!

Но разъ вкусилъ—впередъ. Будемъ смотрѣть печальной правдѣ прямо въ глаза!

Уничтожая Бога на основаніи матеріалистическаго детерминизма, Ле-Дантекъ уничтожаетъ и идеалъ. И съ какой логикой! — «Анархисты, что-бы они не говорили, отнюдь не атеисты, говоритъ онъ; если бы они ими были, то оказались бы безоружными въ своей борьбѣ; ихъ любовь къ обездоленнымъ никакъ не могла-бы привести къ ненависти противъ эгоистическихъ собственниковъ; будь они атеистами, они не вѣрили бы въ абсолютную цѣнность справедливости! Бога нѣтъ, а потому справедливость есть только унаслѣдованный отъ предковъ пережитокъ, какъ и доброта, какъ сама логика».

Теперь присмотримся ближе къ причинамъ такого безграничнаго бездоннаго пессимизма. Читателю уже совершенно ясно, что корень пессимизма, пассивности въ данномъ случаѣ—идея детерминизма.

Это должно заинтересовать насъ. Въ самомъ дѣлѣ, сравнительно недавно Унтерманъ именемъ Дицгена старался втолковать марксистамъ всепрощеніе на основѣ всепониманія. Но Унтерманъ не видитъ, конечно, что, если за всепониманіемъ идетъ всепрощеніе, то за всепрощеніемъ—индифферентизмъ и та моральная смерть, къ которой пришелъ Ле-Дантекъ. Дицгеньянецъ Унтерманъ доказываетъ, что въ виду отсутствія свободы воли мы должны формулировать наше отношеніе къ людямъ такъ: «человѣкъ дѣлаетъ не то, что *хочетъ*, а то, что *вынужденъ*». Эта формула глубоко матеріалистична. Эта формула Ле-Дантека. И она неумолимо ведетъ къ пессимизму. Надо либо забыть, что все, что я дѣлаю *вынуждено*, и тогда къ чему вся премудрость—или придти къ выводу, что міръ есть прескучная безсмыслица. Тутъ я предупрежу читателя: да не подумаетъ онъ, что я готовъ звать его къ идеализму, хотя-бы въ скрытой формѣ. Нѣтъ, дѣло идетъ лишь о раскрытіи одной изъ многочисленныхъ коренныхъ ошибокъ матеріалистической метафизики и о возстановленіи правъ живого реализма. Но къ критикѣ мы еще придемъ, а пока послушаемъ доводы нашего честнѣйшаго біолога.

Детерминизмъ убиваетъ по Ле-Дантеку человѣческую иллюзію, будто онъ человѣкъ можетъ ставить себѣ цѣли! «Унаслѣдованное сознаніе факта, который воспослѣдуетъ за даннымъ состояніемъ мозга, позволяетъ возникнуть иллюзіи подчиненія средствъ цѣли. Для мониста сознаніе, какъ *знаніе* животнаго о совершающемся въ его мозгу—безразлично, для него имѣютъ значеніе лишь физіологическія состоянія мозга. Монизму вовсе не трудно объяснить финализмъ и указать ему законное мѣсто въ жизни; но когда дѣло зайдетъ *о цѣли жизни*, объ идеалѣ, онъ вынужденъ заявить, что единственная цѣль жизни—смерть, и притомъ полная смерть. Конечно, это не очень утѣшительно, но это такъ!

«У атеиста не можетъ быть отдаленныхъ цѣлей. Яблоня не преслѣдуетъ никакой цѣли, давая яблоко. Она слѣдуетъ своей природѣ. Такъ же дѣлаю я, напр., когда пишу эту книгу».

«Всякій поступокъ можно предсказать, досканально зная индивидъ и его среду, это только отрицаніе свободы».

«То, что мы называемъ нашимъ моральнымъ сознаніемъ — есть слѣдъ заблужденій нашихъ предковъ», Ле-Дантекъ имѣетъ въ виду ихъ иллюзію, будто у нихъ есть отвѣтственность за свои поступки.

«У логическаго атеиста не можетъ быть сознанія своего достоинства, своихъ заслугъ, ни реальнаго интереса къ жизни, ни оцѣнки своихъ и чужихъ поступковъ». Ле-Дантекъ уничтожаетъ также и *красоту* природы и величіе ея законовъ. Красота природы? «Эволюціонная теорія передвинула вопросъ о гармоніи сущаго: это вовсе не вещи находятся въ гармоніи между собою (да и что за смыслъ можно вложить въ подобную фразу?), это живыя существа, приспособляясь къ вещамъ, привыкли къ ихъ формамъ бытія, а потому испытываютъ «удовольствіе, находясь среди нихъ».

Величіе законовъ? — «Я не знаю, почему законы таковы, а не иные. Я констатирую ихъ существованіе и изучаю ихъ для борьбы за существованіе. Что касается изумленія передъ ними, то это пережитокъ теологическаго объясненія ихъ, какъ результатовъ чьей-то мысли».

Въ природѣ нѣтъ ни красоты, ни смысла, есть слѣпой процессъ. Въ насъ самихъ есть только тотъ же самый процессъ, плюсъ ненужное и мучающее насъ сознаніе. Это сознаніе скоро угаснетъ, и именно съ разложеніемъ того кусочка организованной матеріи, какимъ мы являемся. Вотъ и все. Бытіе—большая глупость, жизнь и мысль еще большія глупости.

Познавъ это, мудрецъ пускаетъ себѣ кусокъ свинца въ мозгъ и устраняется.

Я прошу у читателя немного терпѣнія. Къ критикѣ этого «монизма» мы придемъ. Но посмотримъ теперь, нѣтъ ли у Ле-Дантека предшественниковъ и единомышленниковъ по атеизму, и кто они такіе?

И можетъ ли быть его единомышленникомъ пролетаріатъ?

Эпикурейство.

Ле-Дантекъ полагаетъ, повидимому, что онъ первый достигъ безотраднаго дна атеистической мудрости. Но это неправда. Она очень стара. Только предшественники и современники Ле-Дантека дѣлали и дѣлаютъ изъ своей философіи другой выводъ, и, какъ мнѣ кажется,

не менѣе логичный, во всякомъ случаѣ болѣе веселый. Расцвѣтъ эпикурейства (не *эпикуреизма*, какъ ученія опредѣленнаго философа, а соотвѣтственнаго настроенія, которое издавна принято называть эпикурействомъ) совпадаетъ всегда съ разложеніемъ устоевъ стараго общества; на его развалинахъ выродки древней аристократіи или выскочки новой легко достигаютъ, при помощи свободомыслящихъ философовъ и поэтовъ, познанія тщеты всякихъ желаній, коренной несвободы воли и торжества смерти. Но выводъ дѣлаютъ другой, не Ле-Дантековскій: не къ самоубійству (оно процвѣтало, какъ разъ у детерминистовъ, глубоко религіозныхъ, у стоиковъ), а къ возможно болѣе веселой и пріятной жизни. Наслажденіе, фатально оно или нѣтъ, есть фактъ, фактъ положительный! будемъ ловить моментъ. Оно обладаетъ способностью дарить забвеніе познанной безсмысленности жизни — будемъ искать забвенія.

Самъ Эпикуръ и тѣмъ болѣе его великій ученикъ Лукреціи, атеисты послѣдовательные, детерминисты, правда не звали къ забвенію, а къ изящной и ученой резиньяціи. Но существенно въ ихъ моральномъ ученіи отвращеніе къ мірской суетѣ и стремленіе къ личному счастью, въ смыслѣ наибольшаго количества пріятныхъ переживаній, какъ ихъ данная личность понимаетъ.

Но истинные эпикурейцы—Эпикуры—исключенія среди разнообразной толпы эпикурейцевъ практическихъ.

Въ началѣ 5-го вѣка до Р. Х. въ цвѣтущей торговлею Лидіи, а потомъ при дворѣ тирана, которому завидовали сами боги, мы встрѣчаемъ великаго въ своемъ изяществѣ представителя практическаго матеріализма. Я говорю объ Анакреонѣ: какъ часто вспоминаетъ онъ о смерти, быстролетящемъ времени, о безотрадномъ Аидѣ.

Вѣчное memento mori скалитъ свои обнаженныя челюсти въ его танцующихъ строфахъ, и голый черепъ торопливо убираетъ онъ розами. Правда, онъ не любитъ полнаго опьяненія, грубаго скиѳскаго опьяненія до превращенія въ звѣря, въ грязную вещь, но его пиршества или любовь все же прежде всего—самозабвеніе, печальная основная нота сопровождаетъ его пѣсни.

И его достойный ученикъ, запѣвшій, когда желѣзный Римъ достигъ своего знойнаго лѣта, такого же, какое согрѣвало мало-азіатскую культуру въ 5-мъ вѣкѣ, Горацій Флаккъ, такъ беззаботно провозглашая свое «Carpe diem», служитъ той же философіи. «Carpe diem», — вотъ глубоко матеріалистическій лозунгъ, Ле-Дантекъ старается его избѣжать, замолчать, но наличность въ безсмысленной міромашинѣ наслажденія учитъ атеиста, и онъ весело кричитъ въ отвѣтъ нашему біологу, и Бога нѣтъ, и воли нѣтъ, цѣлей нѣтъ, интереса нѣтъ — carpe diem!

«Мгновеніе стой»!—извѣстно, что этого то и добивается отъ насъ чортъ, за это онъ и наровитъ овладѣть навѣки нашей душей и закрыть ей путь въ небеса. Вино и любовь, блескъ и тщеславіе—вотъ, что пускаетъ въ ходъ Мефистофель. И ко всему этому естественно тянется послѣдовательный атеистъ: это мимолетно, но мимолетно все, самое солнце—а это, по крайней мѣрѣ, пріятно.

Средніе вѣка въ Европѣ были слишкомъ варварскими, чтобы видѣть истину. Они вѣрили въ Бога. Но средніе вѣка были расцвѣтомъ арабской и персидской культуры. Персія имѣла въ XI вѣкѣ своего великаго Анакреона, такого же веселаго старца, при томъ величайшаго астронома и философа и крупнаго государственнаго дѣятеля. Я говорю о мало извѣстномъ въ Россіи Омарѣ-Каямѣ. Да позволитъ мнѣ читатель привести здѣсь въ моемъ переводѣ съ итальянскаго (увы! персидскіе оригиналы не для многихъ доступны) нѣсколько прелестныхъ четверостишій мусульманскаго матеріалиста XI вѣка.

Жизнь не имѣетъ цѣны для Каяма, и онъ выражаетъ это въ оригинальнѣйшей формѣ, весьма непочтительной въ устахъ правовѣрнаго:

«*Предательски* вдохнувъ въ насъ духъ живой,
Послалъ насъ рокъ въ безцѣльную дорогу!
Сюда скорѣй, запретный кубокъ мой!
Забыть насмѣшку, утопить тревогу».

Отвѣтственность онъ отрицаетъ не хуже Ле-Дантека.

«Создалъ меня ты изъ воды и глины:
Что не надѣну я—все тварь твоя,
Добро-ль творю иль злое—Ты единый
Въ отвѣтѣ. Не сердись. Причемъ тутъ я»?

Его глубоко возмущаетъ миѳъ о судѣ надъ нами:

«Кто не грѣшитъ? Вѣдь жизнь красна грѣхомъ.
Быть можетъ, Богъ меня за грѣхъ накажетъ?
За зло мое воздастъ небеснымъ зломъ?
Онъ сходства лишь свое со мной докажетъ»!

Омаръ прекрасно знаетъ, что Богъ есть унаслѣдованная отъ предковъ иллюзія:

«Ты всемогущъ? Но если я возстану?
Всевѣдущъ ты? Зачѣмъ же я грѣшу?
И можетъ быть, когда съ колѣнъ я встану,
— Я небеса опустошу»?

Это писано въ XI вѣкѣ. Быть можетъ Омаръ читалъ Лукреція?

Міръ безсмысленъ:

«Нашъ міръ фонарь волшебный, мнѣ сдается,
И солнце служитъ фонарю огнемъ:

Мы тѣни. Богъ же смотритъ и смѣется
На карловъ, пьяныхъ грезой и виномъ".

Одна смерть достовѣрна:

«Пророки приходили къ намъ толпами
И міру темному обѣщали имъ свѣтъ:
Но всѣ они съ закрытыми глазами
Во тьму сошли одинъ другому вслѣдъ»,

А наука:

«Ученые всему нашли причины
И спорятъ о началѣ дней... но вотъ
Уснули и молчатъ... Немножко глины
Да комъ червей заткнули мудрый ротъ».

Но выводъ какъ будто веселъ самой своей безотрадностью:

«Какъ глупы, Саки, словопренья
О вѣчныхъ, выспреннихъ вещахъ;
Вотъ арфа, Саки,—люди—прахъ!
Вотъ гамма, Саки,—мы—мгновенье»!

„Ты хочешь знать грядущее поэтъ?
На все ты жаждешь яснаго отвѣта!
Будь лучше веселъ, пей! Создался свѣтъ
Безъ нашего съ тобой совѣта»!

Равнодушіе факира, скажетъ Ле-Дантекъ. Да, но связанное съ изяществомъ, почти радостнымъ!

«Пей! время пусть летитъ. Вернутся
На то же мѣсто звѣзды... Нашъ же прахъ
Замазкой будетъ на стѣнѣ. Въ стѣнахъ
Для смерти люди новые проснутся».

Припомнимъ Гамлета и Александра Македонскаго. Но персидскій астрономъ умѣетъ пѣть и любовь и не хуже Анакреона!

«Бью въ дребезги кристальный славы кубокъ!
Что мнѣ она? Заря привѣтъ мнѣ шлетъ,
И лютня упоительно поетъ,
Пьянитъ вино и трепетъ милыхъ губокъ".

«Ночь... Но порою съ милой вмѣстѣ
Сидимъ мы, пиръ ночной творя,
И радость такъ сіяетъ въ этомъ мѣстѣ,
Что закричалъ пѣтухъ: заря, заря»!

Закончимъ этимъ радостнымъ и торжествующимъ, какъ трубный звукъ, четверостишіемъ наши цитаты изъ великаго Перса. О родъ людской!, изъ тьмы непрогляднаго пессимизма ты умѣешь подняться до радости, которая, какъ заря, сіяетъ въ ночи хаоса. О, будь счастлива, чудесная порода, потому что ты хочешь и умѣешь быть счастливой.

Но все же мы остаемся съ Омаромъ въ объятіяхъ пессимизма, матеріализма, атеизма. Онъ зажигаетъ огни въ ночи, которая, онъ знаетъ, скоро проглотитъ его.

И когда итальянское человѣчество стало выходить изъ тяжелаго сна вѣкового варварства—смертью пугали людей, большею частью конечно, аристократовъ и богатѣющихъ купцовъ, потянувшихся къ наслажденію и знанію.

«Тріумфъ смерти» Андрео Орканьи въ Campo Santo въ Пизѣ одинъ изъ великихъ памятниковъ культурной драмы, одно изъ величайшихъ произведеній искусства. Несмотря на несовершенную еще технику,—трудно представить сцену чувственнѣе, утонченнѣе, восхитительнѣе, музыкальнѣе, чѣмъ сцену концерта, подъ тѣнью фруктовыхъ деревьевъ, гдѣ мечтательные дамы и кавалеры, подъ лютню и скрипку страннаго музыканта, завязываютъ любовную игру. Эти гордые, эти красивые! Но смерть уже занесла надъ ними свою косу. Бѣгите въ пустыню, гремитъ Орканьи! Смотрите, вотъ, кто избѣгъ смерти, тѣ, кто вѣрятъ въ Бога, а жизнь матеріальную принесли въ жертву вѣчной жизни. Внѣ матери пустыни, гдѣ Богъ открывается сердцу аскета — есть только царство смерти: гробы, трупы, тлѣніе — вотъ что такое земля, по которой вы ходите и на которой растутъ быстро увядающіе цвѣты и ваши хрупкія радости.

И люди ренессанса поняли, что они отдались смерти, отдавшись жизни. И великій Лоренцо, вершина Медичисовъ и уже выродокъ, *уже* дегенерантъ, великій государственный дѣятель и *уже* паразитъ по своимъ внутреннимъ переживаніямъ, поетъ не хуже Горація на своей «dolce favella».

Viva Bacco, e viva amore;
Ciascum suoni, balli, e canti,
Arda di dolcezza il core;
Non fatica, non dolore,
Quel che ha esser, cenvicu sia:
Chi vuol esser lieto, sia
Di doman no c' è certezza!

Но великолѣпный вѣкъ Возрожденія, если въ смѣнѣ его поколѣній и часто появлялись словно перезрѣвшія преждевременно фигуры, былъ богатъ силами. Рядомъ съ эпикурействомъ анакрэонтическаго типа, съ глубокимъ и надорваннымъ декадентствомъ какого нибудь Ботичелли или страстнымъ возвратомъ къ средневѣковью темнаго и жгучаго Саванаролы, великій вѣкъ показывалъ въ зародышѣ людей будущаго, людей будущаго даже для нашего настоящаго. Вѣкъ раскалывался, такъ сказать, между аскетическимъ христіанствомъ и жизне-

радостнымъ разгуломъ, между скептическимъ матеріализмомъ и вдохновеннымъ сознаніемъ достоинства человѣческаго. Въ трактатѣ «О достоинствѣ человѣка» несравненный Пико делла Мирандола, на идеалистическомъ жаргонѣ, конечно, уже исповѣдывалъ религію человѣчества. Въ этомъ трактатѣ, полномъ благодарности тому року, который клянутъ пессимисты типа Ле-Дантека, Пико вкладываетъ въ уста творцу такія слова: «Адамъ, Адамъ, я поставилъ тебя посреди міра, чтобы ты смотрѣлъ вокругъ и видѣлъ все, я не сдѣлалъ тебя небеснымъ, я не сдѣлалъ тебя земнымъ, ни смертнымъ, ни безсмертнымъ, чтобы ты былъ ваятелемъ своей жизни, чтобы ты сталъ побѣдителемъ; ты можешь унизиться до животнаго, можешь возвыситься до существа богоподобнаго. Звѣри выносятъ изъ чрева матери свою судьбу, ангелы опредѣляютъ свою вскорѣ по рожденіи. Тебѣ же дано развитіе, ростокъ свободной воли, въ тебѣ зародышъ разнообразной жизни».

Типичное для возрожденія колебаніе находимъ мы у Рабле. Утреннимъ солнцемъ пронизаны его поученія объ истинномъ воспитаніи, утреннее солнце лучами играетъ въ его уничтожающемъ и бодромъ смѣхѣ. Но Рабле познаѣлъ уже «истину». Покачнувшаяся средневѣковая вѣра открыла ему Ле-Дантековскую, Кьямовскую истину, и «Оракулъ Бутылки» отвѣчаетъ жаждущему правды Пантагрюэлю вѣчнымъ атеистическимъ «bibite».

Въ чередованіи вѣковъ каждый разъ на развалинахъ старой вѣры одни, свободные отъ предразсудковъ, теряютъ интересъ съ грядущему и погружаются въ культъ наслажденія, другіе предвидятъ грядущее, привѣтствуютъ его восторженно. И часто одинъ и тотъ же человѣкъ однимъ дыханіемъ устъ провозглашаетъ глубочайшій пессимизмъ и зоветъ къ жизни. Это часто случалось дѣлать Вольтеру, Дидро.

Но въ концѣ концовъ: логическій матеріализмъ, атеизмъ, детерминизмъ всегда ли, неослабно ли связаны съ пессимизмомъ, мыслью о самоубійствѣ, пассивностью, или фривольностью? дѣйствительно ли лишь цѣною нелогичности «атеистъ» можетъ избѣжать Сциллы отчаянія и Харибды разврата? Дѣйствительно ли возвышенная надежда Пико доступна однимъ лишь идеалистамъ, въ ихъ устахъ лишь законна? Но вѣдь вѣра въ Бога хрупка, вѣдь она погибнетъ неизбѣжно въ столкновеніи съ неумолимой истиной. Отвращай глаза, закрывай голову, набрасывая новыя покрывала на Изиду: она всѣ ихъ столкнетъ и предстанетъ передъ тобою во всемъ величавомъ безобразіи своей ужасающей наготы. Наука сильнѣе предразсудка, холодное теченіе разума преодолѣетъ сопротивленія скорбнаго сердца, матеріализмъ долженъ восторжествовать, а съ нимъ вмѣстѣ постепенно и страшное, пустое, мертвое безочарованіе.

Или есть *синтезъ*, спасительный синтезъ между свободой и механизмомъ? идеаломъ и необходимостью? творчествомъ и автоматизмомъ?

Въ наше время атеизмъ торжествуетъ. И больше всего среди тѣхъ, кто всячески охраняетъ вѣру «пуръ ле жансъ». Напрасно думаетъ Ле-Дантекъ, что онъ говоритъ нѣчто новое. $^9/_{10}$-хъ правящихъ классовъ чувствуютъ ту же пустоту и безсмысленность жизни «Не надо только говорить этого»! Но что они такъ чувствуютъ, показываетъ ихъ практика.

Въ дни, когда я пишу эти страницы, каждый № газеты приноситъ волны грязи изъ Берлина. Жажда наслажденій перешла уже въ гнилую извращенность. Я заимствую у т. Парвуса блестящую страницу его «Kolonialpolitik», ибо лучше я не могъ бы описать практическій «атеизмъ» господствующихъ классовъ.

«Настоящая оргія погони за богатствомъ и наслажденіемъ овладѣла всѣми слоями буржуазіи. Доморощенная мораль съ ея правилами скромности, умѣренности, довольства малымъ, посредственностью съ ея буднями, домашнимъ счастьемъ, семейными радостями, съ ея осторожностью, оглядками, оговорками, ея незамѣтными переходами, сѣрымъ тономъ въ одеждѣ, искусствѣ, съ ея боязнью сильныхъ, красочныхъ эффектовъ—отброшена прочь, выкинута въ мусоръ. Смѣлость, захватъ, рискованная игра, потасовка, гонка, толкотня, чтобы добиться главнаго приза, безсовѣстность, видящая оправданіе въ успѣхѣ, презрѣніе ко всякому стремленію, не имѣющему деньги своею цѣлью, ничѣмъ неприкрытый культъ мамона и циничный, соціальный скептицизмъ, разлагающій въ ничто унаслѣдованные устои семьи, религіи, общественной жизни, и возбуждающій одну ненасытную жажду наслажденій, которая гонитъ своихъ жертвъ въ шумѣ столицъ отъ одного удовольствія къ другому безъ устали и отдыха, потому что индивидъ потерялъ всякую идеальную связь съ своей соціальной средою,—вотъ духъ новаго времени. Всѣ живутъ мгновеніемъ безъ прошлаго и будущаго, весь міръ превращается въ колоссальную биржу».

Вотъ практическіе атеисты, и болѣе логичные, чѣмъ Ле-Дантекъ. Къ чему пассивность? Къ чему самоубійство? Существуетъ наслажденіе или нѣтъ? Разъ оно есть въ мірѣ—пусть его будетъ больше, пусть не прекращается лихорадка азарта и наслажденія. Идеалы?—смѣшно, развѣ міръ не машина? Отвѣтственность, совѣсть?—подите вы! Мы детерминисты! Мораль, жалость? За угломъ караулитъ смерть. Некогда! впередъ! забыться, упиться...

Но обратите вниманіе на этотъ фактъ: *наслажденіе!* Ле-Дантекъ, честный Ле-Дантекъ не то не замѣчаетъ его, не то невинно проходитъ мимо въ своей квакерской добропорядочности. А надъ наслажденіемъ

можно-бы призадуматься и біологу и философу. Наслажденіе!.. Констатированіе его присутствія въ мірѣ дѣлаетъ поэтами, почти радостными, разочарованныхъ матеріалистовъ — Анакрэона, Горація, Каяма, Лоренцо-Медичи, Раблэ и длинную фалангу другихъ. Оно же превращаетъ нашихъ «передовыхъ» буржуа въ то, что они есть. Оно ведетъ куда-то прочь отъ пессимизма, хотя культъ его зиждется на этомъ пессимизмѣ.

Когда пуританская вѣра стала шататься у поселенцевъ Сѣверной Америки, присущій англичанину пессимизмъ нашелъ себѣ выраженіе въ Брайантѣ, поэтѣ, нѣкоторыя страницы котораго по содержанію, если не по формѣ, съ честью могутъ занять мѣсто рядомъ съ желаніями Леопарди. Ле-Дантековское настроеніе съ поэтической силой и скорбнымъ пафосомъ, съ погребально-торжественнымъ спокойствіемъ вылилось въ строфахъ поэта начала XIX вѣка, которыя я привожу здѣсь въ прозаическомъ переводѣ:

«Когда мысль о послѣднемъ часѣ вдругъ словно обрушится на на твое сердце, когда мрачные образы сожмутъ твою грудь и предстанутъ агонія, саванъ, гробъ и ночь... ночь безъ конца—пойди тогда, пойди подъ открытое небо и слушай... слушай молчаніе природы, въ немъ услышишь ея поученіе: ея спокойное слово подымается изъ почвы, воды, звучитъ изъ глубины эфира, съ четырехъ концовъ вселенной: «ты долженъ умереть». Да это такъ. Присоединись же къ каравану, идущему въ царство тѣней, чтобы найти мѣсто въ тихихъ поляхъ смерти. Не имѣй при этомъ вида раба, котораго ногою толкаютъ въ могилу, сдержанный и спокойный подойди къ ней, какъ тотъ, кто, ложась въ постель, оправляетъ ея одѣяла и, легши, ждетъ утѣшающаго сна».

Но Америка настоящаго, Америка необузданной жажды долларовъ и роскоши нарождалась. Наслажденіе стало звать къ себѣ внуковъ чопорныхъ квакеровъ. Прислушайтесь теперь къ голосу поэта тѣла, поэта матеріалиста Уота Уитмана и подмѣтьте красивыя ноты страннаго идеализма въ немъ. Уитманъ, утомленный богословами, хотѣлъ бы, по примѣру Ле-Дантека, стать животнымъ.

«Я былъ бы счастливъ среди животныхъ!» восклицаетъ Уитманъ:

«Они такъ спокойны и довольны. Они не потѣютъ кровавымъ потомъ ради условностей своей жизни, не глядятъ широко открытыми глазами во тьму, твердя о своихъ грѣхахъ, не болѣютъ отъ дискуссій по вопросу объ обязанностяхъ своихъ къ Господу-Богу!»

Уитманъ «принизился» до животнаго. Но много прекраснаго нашелъ онъ на днѣ своей человѣко-животности.

«Для чего мнѣ молиться? Для чего уважать какіе то законы?

Дойдя до глубины глубинъ, до раздѣленія волоса на четыре части послѣ диспутовъ съ мудрецами и полетовъ мысли, я нашелъ, что тѣло, которымъ покрыты мои кости, наиболѣе важно и сладостно для меня. И если я воистину что-либо обожаю, такъ это прекрасное здоровье членовъ моего тѣла».

Что вы съ этимъ подѣлаете? Если человѣкъ находитъ, что ему хорошо? «Вѣрю въ тѣло и его аппетиты. Видѣть, слышать, осязать,— это чудо. Каждая частица моего тѣла—чудо».

И выходя за предѣлы своего я, но не за предѣлы плоти, Уитманъ говоритъ: «богъ меньше въ моихъ глазахъ, чѣмъ я самъ. Но кто десять шаговъ сдѣлаетъ безъ симпатіи къ ближнимъ — выступаетъ на собственныхъ похоронахъ.

Смерть побѣждается симпатіей, и Уитманъ привѣтствуетъ внуковъ: «жду новую расу, которая придетъ господствовать надъ своими предшественниками, новой борьбою подымется она до новой политики, литературы, новой религіи, новыхъ изобрѣтеній и шедевровъ искусства. Я утверждаю: ни одинъ человѣкъ не знаетъ, что онъ за божественное существо и какъ достовѣрны судьбы будущаго».

Изъ этихъ немногихъ цитатъ видно, что и Уитманъ былъ атеистъ. Будемъ думать, пока, что онъ былъ атеистъ *непослѣдовательный*. Во всякомъ случаѣ его атеизмъ и не пахнетъ пессимизмомъ. Да, двѣ крайности въ мірочувствованіи какъ нельзя болѣе ярко выступаютъ въ наше время. Съ одной стороны, тотъ оголтѣлый матеріализмъ господствующихъ классовъ, который описанъ Парвусомъ, матеріализмъ жизнечувствованія и практики, хотя онъ иногда и прикрытъ отвратительнымъ лоскутомъ лицемѣрія, остаткомъ давно распавшейся религіозной одежды, служащимъ тутъ фиговымъ листомъ,—съ другой стороны, соціалистическое движеніе, полное энтузіазма, любви къ грядущему, самоотверженія, идеала!

Гмъ, гмъ! Да, возражаетъ мнѣ скептикъ: конечно, еще не такъ давно соціализмъ былъ полонъ энтузіазма; но не кажется ли вамъ что именно марксизмъ многое тутъ испортилъ? или исправилъ, какъ кому нравится. Марксизмъ внесъ въ соціализмъ задатки Ле-Дантековскаго безочарованія, въ исторію онъ внесъ фатумъ. Можетъ ли марксистъ чувствовать энтузіазмъ, радостъ близящагося будущаго, любовь къ грядущимъ поколѣніямъ и росту человѣческаго вида, когда онъ просто присутствуетъ при фатальномъ процессѣ? А если участвуетъ въ немъ, то какъ маріонетка, которая «glaubt zu schieben und wird geschoben». Вотъ Унтерманъ утверждаетъ же, что для діалектика въ высшей степени непослѣдовательно негодовать на историческую необходимость во образѣ капиталиста, а, стало быть, и попа, жандарма, шпіона и пр. и пр.

Марксистъ долженъ и можетъ понять, что всѣ эти энтузіазмы, все это кипѣніе чувствъ, есть лишь пѣна, лишь нематеріальные и ненужные отблески матеріально необходимаго процесса, и онъ отброситъ ихъ, а просто, только прозаично, будетъ дѣлать дѣло, предопредѣленное исторіей: да сбудется рѣченное пророками.

Итакъ, оптимистическій атеизмъ Уитмана — ненастоящій, непослѣдовательный, дѣтскій атеизмъ.

Энтузіастическій соціализмъ, художественный, религіозный — ненастоящій, ненаучный, дѣтскій соціализмъ.

Тотъ и другой пахнутъ идеализмомъ. Они недосточно матеріалистичны. Отъ альтернативы никуда не убѣжишь: либо обманывай себя идеализмомъ, полуидеализмомъ, вообще n—процентнымъ растворомъ метифизическаго идеализма и утѣшительной мистики (божественный элементъ), либо, проникнутый истинной научностью, со скорбью, наморщеннымъ челомъ и завистью по отношеніи къ мычащей подъ каштанами коровѣ, торопливо идя фатально-скучной дорогой, поскорѣе „оправляй одѣяло“ и ложись въ послѣднюю постель, пуская электроны своего тѣла плясать новые танцы и можетъ быть уже безъ глупаго аккомпанимента этого нелѣпаго *сознанія!*

А, можетъ быть, есть синтезъ? Синтезъ, котораго вы не замѣчаете, въ силу коренной ошибки? Можетъ быть, вы допустили ошибочку, г. Ле-Дантекъ, потому что вы сами „наслѣдственно предрасположены“ и соціально детерминированы къ сдержанно-печальной пассивности, ибо вы, хотя и превосходнѣйшій человѣкъ, не то что „лишены идеальной связи со своей средой“, но связь эту понимаете слишкомъ по-профессорски, слишкомъ изъ окна вашей лабораторіи, слишкомъ средне-буржуазно? Но лучшимъ подходомъ къ желанному синтезу будетъ короткая справка: какъ воспринимается и къ какимъ плодамъ приводитъ эпикурейское міровоззрѣніе — обездоленныхъ міра, пролетаріевъ? Вѣдь и они слышатъ, что бога нѣтъ, долга нѣтъ, морали нѣтъ, идеала нѣтъ, есть процессъ... и есть наслажденіе. Они тоже, вѣроятно, дѣлаютъ свои выводы?

«Эпикурейство» на пролетарской почвѣ.

Демократія долго инстинктивно страшилась безбожія. Богъ былъ въ значительной мѣрѣ ея изобрѣтеніемъ и необходимой опорой для ея психическаго равновѣсія. Для простолюдина, для эксплуатируемаго труженика жизнь была слишкомъ безотрадна, несправедливость слишкомъ больно хлестала его своими скорпіонами, чтобы онъ могъ удовлетвориться жизнью. Но жизненная сила въ немъ была, та жизненная сила, которая, по теоріи нашего біолога, убываетъ послѣ открытія

«истины», а, по нашему мнѣнію, допускаетъ это «открытіе» лишь когда находится на убыли. Итакъ, конкретной дѣйствительности нельзя было принять, демократія отвергала жизнь, а жизнь эта, инстинкты, чувства, воля—хотѣли утвердить себя, и они утверждали себя, создавая желанный міръ, должный міръ, и порождая вѣру въ него, и провозглашая спасеніе единой вѣрой, и возвышая силу, гарантирующую торжество правды и вѣчнаго блаженства, высоко надъ всей природой. Разстаться съ богомъ демократія не могла. Она долго защищала его отъ скептицизма господъ. Но экономическія условія разрушили старую демократію и создали новую, пролетарскую. Положеніе вещей и настроеніе измѣнились. Заимствую для характеристики этихъ контрастовъ прекрасную страницу изъ «Исторіи соціализма» Карла Каутксаго.

„Въ средніе вѣка, также какъ и въ эпоху упадка Рима, производство не было еще настолько развито, чтобы дать возможность всѣмъ пользоваться средствами утонченнаго наслажденія жизнью. Тотъ, кто требовалъ общаго равенства, необходимо видѣлъ зло не только въ роскоши, но и въ наукѣ, и въ искусствѣ, которыя часто являлись фактически лишь слугами роскоши. Но большею частью шли еще дальше. Въ сравненіи съ подавляющей нищетой, не только распущенность и развратъ, но даже всякая радость, всякое, самое невинное наслажденіе казалось грѣхомъ».

«Когда реформація въ своемъ развитіи повела къ угнетенію этихъ классовъ и возникновеніе княжескаго абсолютизма сдѣлало безнадежнымъ всякое сопротивленіе, когда появился капиталистическій способъ производства и сдѣлалъ главной добродѣтелью мелкихъ эксплуататоровъ экономность, «воздержаніе»,—ибо это было средствомъ, обѣщавшимъ скорѣе всѣхъ другихъ вывести ихъ въ ряды крупныхъ эксплуататоровъ—тогда пуританскій духъ сталъ пускать корни также и въ крестьянствѣ и мелкомъ мѣщанствѣ».

«Но этотъ же самый капиталистическій способъ производства, который привилъ крестьянамъ и мелкому мѣщанству пуританизмъ, вытравилъ его у пролетарія; *онъ одновременно вливаетъ въ него безнадежность и желаніе подняться.* Онъ дѣлаетъ безнадежными всѣ попытки значительно улучшить свое положеніе индивидуальнымъ усиліемъ; онъ отнимаетъ у него, какъ у отдѣльнаго лица, всякую надежду на лучшее будущее, ему кажется глупостью жертвовать будущему настоящимъ.

Carpe diem — пользуйся минутой, не упуская ни одного представляющагося тебѣ случая насладиться, — вотъ *его девизъ.* Положеніе пролетарія дѣлаетъ его безпечнымъ, — но не беззаботнымъ, — и легкомысленнымъ, и это въ глазахъ пуританскаго филистера два главныхъ

смертныхъ грѣха. Но въ то же время капиталистическій способъ производства возбуждаетъ въ пролетаріи также и надежду; дѣлая его индивидуальное будущее все болѣе безнадежнымъ, онъ выставляетъ будущее его класса въ все болѣе яркомъ свѣтѣ. Надежда и увѣренность растетъ день ото дня».

«Современнаго пролетарія возмущаетъ не столько роскошь богатыхъ; мы уже указывали, что послѣднее выступаетъ теперь уже не такъ ярко, какъ пять вѣковъ тому назадъ: его возмущаетъ фактъ, что онъ терпитъ нужду среди избытка во всемъ необходимомъ и вслѣдствіе его. Онъ знаетъ, что при наличности огромныхъ производительныхъ силъ, созданныхъ современнымъ способомъ производства, комфортомъ могли бы пользоваться всѣ».

«Создавая въ пролетаріи, думающемъ только о собственной, индивидуальной участи, безпечность и легкомысліе, капиталистическій способъ производства будитъ высшую форму веселья и жизнерадостности въ пролетаріяхъ, принимающихъ участіе въ нуждахъ своего класса, думающихъ объ его объединеніи и чувствующихъ вмѣстѣ съ этимъ классомъ».

Разберемся немного въ этихъ золотыхъ словахъ Каутскаго.

Итакъ — Carpe diem, атеистическій девизъ — есть также девизъ пролетарія. Но, увы, какъ рѣдки эти «дни», эти «минуты», которые стоило бы хватать. Капитализмъ вливаетъ въ пролетарія жажду подняться и безнадежность. Это тяжелая драма. Пролетарій хотѣлъ бы отдаться наслажденіямъ по примѣру правящихъ, но какъ это сдѣлать? Пойти и напиться до зеленаго змія? Алкоголизмъ дѣйствительно расцвѣтаетъ на этой почвѣ. Недаромъ пастыри говорятъ: «вы отнимаете у рабочаго бога, онъ идетъ въ кабакъ». Да, какъ «атеистъ» высшаго общества—въ клубъ, на скачки, въ театръ, на балъ, путешествовать играть въ рулетку и кутить съ продажными красавицами. Астральный философъ и дамскій астрономъ, г. Фламмаріонъ умоляетъ не отнимать у народа бога: «иначе, говоритъ онъ, наступитъ царство апашей».

И это возможно, господинъ спиритъ. Въ самомъ дѣлѣ, чувствуя жажду подняться, жажду отвѣдать вашихъ рѣжущихъ ему глаза наслажденій, и сознавая въ то же время безысходную безнадежность своего положенія, иной пролетарій можетъ отправиться взломать двери запертаго на ночь магазина, или, набросивъ платокъ на вашъ краснорѣчивый ротъ, удачнымъ coup de saint François очистить ваши карманы. По нынѣшнимъ безбожнымъ временамъ нельзя ходить ночью безъ револьвера. Чего смотрятъ полиція и духовенство? Духовенство дѣлаетъ все, отъ него зависящее... но церкви пустѣютъ. Полиція тоже старается

и... тюрьмы пополняются. Но невозможно усадить въ тюрьму всѣ плоды соціальной антиноміи: жажды наслажденій, привитой примѣромъ «высшихъ», и экономической безнадежности.

Подобная антиномія можетъ довести до бѣшенства. Если бы Равашоль и Анри вѣрили въ бога!

Духовные и свѣтскіе хранители общества не вѣрятъ Ле-Дантеку, будто атеистъ обезоруженъ въ борьбѣ: «нѣтъ, чертъ побери, пусть анархистъ по вашему непослѣдователенъ, однако онъ исходитъ изъ вашего атеизма, онъ говоритъ: разъ бога нѣтъ, слѣдовательно, должна быть справедливость на землѣ, а такъ какъ ея мѣсто занято буржуазными постройками, то подавайте сюда динамитъ». Вотъ почему духовные и свѣтскіе попы набросились яростно на бѣднаго біолога съ его безоружнымъ атеизмомъ.

Но пролетаріатъ, сначала въ лучшихъ своихъ элементахъ, а потомъ все болѣе во всей своей массѣ — нашелъ исходъ изъ антиноміи, онъ поборолъ безнадежность личнаго положенія лучезарной надеждой, сіяющей его классу. Отъ этого, конечно, не легче Фламмаріону. Онъ говоритъ объ апашахъ, но на дѣлѣ соціалисты ему страшны.

Зато отъ этого много легче пролетарію. Онъ находитъ свою долю наслажденія. Онъ учится, онъ дѣятеленъ, радостно, дружно общается съ массой своихъ товарищей, онъ чувствуетъ гордость четвертаго сословія, о которой такъ прекрасно говорилъ Лассаль, онъ упоенъ борьбой за высочайшій идеалъ, какой когда либо свѣтилъ человѣчеству.

И все это иллюзіи, иллюзіи, кричатъ мнѣ.

Позвольте: наслажденіе никогда не можетъ быть иллюзіей. Нѣтъ ничего менѣе иллюзорнаго. Непосредственный опытъ единственно достовѣренъ. Если я говорю вамъ: *я наслаждаюсь*, вы никогда не увѣрите меня, что это иллюзія. И смотрите: эти наслажденія, пролетарскія наслажденія не оскотиниваютъ, не разрушаютъ, не отражаются болѣзненнымъ потомствомъ, не принижаютъ силу жизни,—наоборотъ, укрѣпляютъ и ростятъ ее и все освѣщаютъ ласковымъ теплымъ лучомъ.

Это реализмъ наслажденія. Пусть фатумъ, но есть наслажденіе, и *ему* я говорю свое *да*. Пролетарій нашелъ въ соціальной борьбѣ свое высшее наслажденіе. Вы утверждаете, что нелѣпо смертному радоваться цѣлямъ, которыя не осуществятся при его жизни. А вотъ онъ радуется. Г. біологъ, ваше дѣло не предписывать фактамъ, какими они должны быть, а объяснить ихъ. Объясните же: пролетарій не вѣритъ въ бога, считаетъ, что жизнь едина и притомъ реальна (матеріальна), въ потустороннее не вѣритъ, но *въ будущее вѣритъ*, а оттуда льется ему въ сердце свѣтъ утренній.

И это явленіе возникло необходимо. Согласенъ съ вами. Матеріальная необходимость выковала это настроеніе мірочувствованія. Но что изъ того? Пролетаріи говорятъ жизни: «да».

Вы утверждаете: фатумъ царитъ въ исторіи, это фатумъ, это бездушный процессъ дергаетъ ниточки, и ты, бѣдный, иллюзіями питающійся пролетарій движешься.

Du glaubst zu schieben, und du wirst geschoben, Perbacco, да я думаю, что движу и *вижу этотъ фактъ*. Я знаю, что меня движетъ стихійная сила, но... если бы у меня была свободнѣйшая воля, представьте, другъ Феликсъ, я двигался бы и двигался все въ томъ же направленіи. Итакъ woge die Welle, исторія несетъ меня туда, куда стремится и мое сознаніе. Ле-Дантекъ! вы хотите огорчить насъ извѣстіемъ, что это сильный потокъ несетъ насъ навстрѣчу солнцу? Ле-Дантекъ, мы рады этому. И я все больше думаю, что съ *Вашимъ* монизмомъ что-то неладно. Ибо ему слишкомъ побѣдоносно противорѣчитъ атеистическая практика пролетаріата.

Вернемся же теперь къ нашему атеисту-біологу и посмотримъ, нѣтъ ли порока въ устояхъ его монизма? Не возможенъ ли синтезъ детерминизма и творчества, матеріи и идеала? Не приблизился ли къ этому синтезу именно пролетаріатъ? (Марксъ, Энгельсъ, Дицгенъ, какъ его выразители). Мимоходомъ поставимъ и такой вопросъ: не искажаютъ ли пролетарскій монизмъ тѣ, кто, не задумываясь о дальнѣйшихъ выводахъ, хотятъ держать его въ оковахъ стараго ржаваго матеріализма, которому поклоняется и нашъ Феликсъ Ле-Дантекъ (хотя онъ это пытается отрицать). Вотъ толпа вопросовъ, въ которыхъ мы постараемся коротко разобраться.

Матеріалистическій монизмъ и монизмъ пролетарскій.

Присмотримся же ближе къ «послѣдовательному монизму» нашего автора.

Самъ онъ заявляетъ, между прочимъ, что онъ не матеріалистъ, пересталъ имъ быть, убѣдившись въ томъ, что матеріализмъ метафизиченъ: «Лишь мало по малу я приходилъ къ мудрости, говоритъ онъ, изъ метафизика-матеріалиста я превратился, строго говоря, въ агностика. Глубоко убѣжденный въ моей немощи, я не менѣе убѣжденъ въ абсурдности вѣрованій въ бога».

Съ такимъ прогрессомъ нельзя поздравить. И мы знаемъ какъ легко матеріалисты обрушиваются въ ignoramus и ignorabimus. Дѣйствительно, достигнувъ сократовскаго смиренія, Ле-Дантекъ въ существенномъ остался матеріалистомъ, ставъ въ добавокъ агностикомъ.

Постараемся изложить его монизмъ его же собственными словами.

«Различныя уравненія, говоритъ онъ, языкъ химическихъ потенціаловъ, пущенный въ оборотъ Джиббсомъ, позволяютъ предвидѣть торжество универсальной механики, которая обоснуетъ самый полный и самый прекрасный монизмъ, наиболѣе удовлетворяющій разуму; но современный монизмъ, тотъ, который противополагаетъ себя дуализму, не имѣетъ ничего общаго съ осуществленіемъ этой грандіозной мечты. Вотъ формула, которая кажется мнѣ удовлетворительной и не содержащей ни одного метафизическаго понятія: *во вселенной не происходитъ* ничего человѣчески познаваемаго безъ измѣненія чего-либо доступнаго измѣренію» (Atheisme 165).

«Когда дѣло идетъ о какихъ бы то ни было внѣшнихъ для меня явленіяхъ, я просто заявляю, что для меня, какъ мониста, всякія неизмѣняющіяся величины дуалистовъ могутъ проявлять себя лишь какъ неизмѣримыя вещи».

«Если я послѣдовательный монистъ, то я долженъ думать, что и мои собственныя мысли и чувства не могутъ происходить безъ измѣненія чего-либо измѣримаго, т. е. доступнаго объективному, научному изслѣдованію, и что поэтому мои внутреннія переживанія не абсолютно недоступны для посторонняго наблюдателя, которому было бы возможно научно познать ихъ черезъ посредство измѣренія измѣримыхъ явленій, ихъ сопровождающихъ» (стр. 168 и 169).

«Рѣзкая разница между дуалистами и монистами можетъ быть выражена такъ: для первыхъ френографъ и френоскопъ (при помощи котораго психическія переживанія могли бы быть объективно наблюдаемы и выражены въ числахъ), абсолютно немыслимъ, для вторыхъ безусловно мыслимъ» (стр. 197). До сихъ поръ въ монизмѣ Ле-Дантека нѣтъ еще ничего специфически матеріалистическаго: все, что онъ тутъ говоритъ, устанавливаетъ лишь наличность психофизіологическаго параллелизма, который признается всѣми эмпириками.

Дальше Ле-Дантекъ уклоняется въ матеріализмъ, повидимому не отдавая себѣ въ этомъ яснаго отчета.

Онъ начинаетъ разсуждать о томъ, какъ воспринималъ бы звуковыя впечатлѣнія глухой и приходитъ къ такому выводу: «Звукъ есть эпифеноменъ тѣхъ колебаній, которыя принято называть звуковыми, глухіе могли бы изучать эти колебанія такъ же хорошо, если бы звука, какъ таковаго, не существовало вовсе... Глухой, изучивши звуковыя явленія глазами и констатировавъ ихъ непреклонный детерминизмъ, былъ бы очень удивленъ, если бы мы ему сказали, что эти явленія имѣютъ свойства, ему совершенно неизвѣстныя и переполняющія радостью другихъ сочеловѣковъ; но сильный своимъ изученіемъ вибрацій, онъ утвер-

ждалъ бы съ полнымъ основаніемъ, что качества, неизвѣстныя глухимъ, не играютъ никакой роли въ цѣпи акустическихъ феноменовъ; законы остаются тѣми же для распространенія волны въ воздухѣ, звучатъ ли они или не звучатъ (т. е. слышитъ ли ихъ кто-нибудь или нѣтъ). *Итакъ, звукъ есть эпифеноменъ вольнообразныхъ колебаній воздуха* и мы должны быть достаточно скромны, чтобы допустить, что ничто не измѣнилось бы въ нихъ, если бы никакого слушателя не существовало бы» (200).

«Точно также и сознаніе индивида, наблюдаемаго для наблюдателя есть эпифеноменъ, связанный зарегистрированными послѣдними измѣримыми измѣненіями. Но для мониста ничто въ человѣкѣ не измѣняется безъ измѣненія чего либо измѣримаго, слѣдовательно, для мониста *эпифеноменъ сознанія безразличенъ для объективной исторіи міра»*.

Какой-то анонимный корреспондентъ замѣтилъ Ле-Дантеку по поводу этихъ его выводовъ: «монистъ эпифеноменистъ, это монистъ, который еще не научился мыслить монистически». Замѣчаніе довольно вѣрное.

Первое положеніе Ле-Дантека таково: всѣ психическія явленія имѣютъ свои коррелаты въ явленіяхъ физіологическихъ. Это положеніе всѣхъ позитивистовъ.

Второе положеніе: наблюдатель, постигающій одни лишь физіологическія (и вообще физическія) явленія, можетъ построить непрерывную картину міра, ничто не укроется безслѣдно отъ его глазъ и ничто не останется лишеннымъ механическаго достаточнаго основанія. Принимающіе первое положеніе должны принять и второе.

Третье положеніе: слѣдовательно, психическія явленія безразличны для объективной исторіи міра. Вотъ тебѣ и на. Откуда сіе? Можно отразить оптическій міръ (допустимъ это на минуту) на неизмѣримой фотографической пластинкѣ. Онъ будетъ лишенъ красокъ, онъ будетъ сѣръ, но по своему полонъ; значитъ ли это, что эпифеноменъ красочности лишенъ всякаго объективнаго значенія въ объективномъ образѣ міра? Напротивъ, взятый «объективомъ» міръ будетъ бѣднѣе «объективнаго», бѣднѣе всякаго реальнаго содержанія зрительнаго опыта, это будетъ схема, субъективное, блѣдное отраженіе міра.

Можно ли изобразить міръ въ видѣ столь же непрерывной цѣпи психическихъ явленій? Можно ли создать цѣлостную психическую картину міра? Это остается спорнымъ, но вѣроятнымъ. На этомъ базируетъ, между прочимъ, во многомъ намъ чрезвычайно близкій эмпиріомонизмъ. Но достовѣрно одно, что Ле-Дантековская схема, сдѣланная глухимъ, или Локковская схема, сдѣланная глухо-слѣпымъ, тактильнымъ человѣкомъ, суть лишь упрощенія человѣчески-даннаго, человѣчески объективнаго міра, схемы субъективныя въ высшей мѣрѣ. Изъ

того, что намъ *удобно* прибѣгать къ этой схемѣ, не слѣдуетъ, чтобы она была сущностью *вещей*, а все внѣ ея находящееся—эпифеноменомъ, лишеннымъ значенія. Человѣкъ видитъ тѣни на экранѣ: онѣ развертываются непрерывной цѣпью, все въ нихъ имѣетъ достаточное основаніе. «Голубчикъ, говорятъ человѣку, твои тѣни отбрасываются живыми людьми, движущимися между фонаремъ и экраномъ». «Пусты для меня тѣ люди, эпифеномены, еслибы ихъ и вовсе не существовало, ничто не измѣнилось бы въ игрѣ тѣней». Конечно, наблюдатель вправѣ строить себѣ схему міра, исходя изъ того, что ему кажется понятнѣе, въ особенности же, что ему кажется точно измѣримымъ, но дѣлать отсюда выводъ, что это точно измѣримое есть сущность міра, а остальное эпифеноменъ, значитъ быть метафизикомъ—матеріалистомъ.

Ле-Дантекъ дѣлаетъ кое-какія оговорки, но въ существенномъ онъ метафизикъ-матеріалистъ и это приводитъ его логически къ пессимизму, ибо «пославъ» «духовное» къ чорту, или «въ міръ эпифеноменовъ», онъ естественно сдѣлалъ міръ непривлекательнымъ. Что можетъ быть сѣрѣе и скучнѣе міра Локка? Краски, ароматы, звуки—краса міра—въ немъ не существуютъ. И это объективный міръ?

Нашъ объективный міръ, конечно, не таковъ. Въ общую его картину мы беремъ всѣ его явленія, какъ равныхъ согражданъ, и перестаемъ отдѣлять фотографическіе нумены отъ полубытія феноменовъ. Міръ насквозь феноменаленъ.

Мы еще вернемся къ вопросу объ отношеніи психики и физики въ теченіе этой статьи. Пока намъ достаточно установить наклонъ Ле-Дантека къ матеріализму, объясняющій намъ и то, почему детерминизмъ его носитъ на себѣ скучно-механическія черты.

И это несмотря на то, что Дантекъ какъ будто ясно различаетъ фатализмъ отъ детерминизма. «Детерминисты полагаютъ, что все закономѣрно опредѣлено, т. е. что состояніе міра въ данный моментъ необходимо вытекаетъ изъ состоянія міра въ предшествующій моментъ. Но само собой разумѣется, что и животныя, и люди принимаются при этомъ какъ части міра, и состоянія и измѣненія ихъ играютъ извѣстную роль во вселенскомъ концертѣ. Также разсуждаетъ и фаталистъ, но онъ оставляетъ себя въ сторонѣ и разсматриваетъ себя, какъ безполезное колесо въ великой машинѣ, а такъ какъ наши идеи являются факторомъ нашихъ дѣйствій, то фаталистъ терпитъ ущербъ отъ самого своего фатализма» (стр. 63).

Итакъ, мы не «безполезное колесо въ машинѣ»? И, даже, «наши идеи» не безразличны для «объективной исторіи міра»? И, однако, весь пессимизмъ Ле-Дантека базируетъ именно на признаніи безсмысленной фатальности міра и торжества въ немъ смерти, не дающаго права на постановку отдаленныхъ цѣлей.

Дѣло въ томъ, что реалистическій монизмъ пробивается сквозь монизмъ матеріалистическій у нашего автора, но не въ состояіи пересилить его.

Онъ понимаетъ также идею относительной свободы единственно мыслимой. Ибо быть свободнымъ, значитъ, быть самимъ собою, опредѣляться въ своихъ поступкахъ и судьбахъ импульсами своего психофизическаго организма. Свобода *отъ* этихъ импульсовъ, абсолютная *свобода отъ самого себя*, реагирующая не на отдѣльныя воздѣйствія среды, а въ пустомъ пространствѣ — одна изъ абсурднѣйшихъ и пустѣйшихъ фикцій метафизики. Ле-Дантекъ знаетъ это. «Вмѣсто выраженія «быть свободнымъ» я предпочелъ бы выраженіе «дѣйствовать свободно» или «человѣчить свободно» (hommer librement), т. е. дѣйствовать сообразно нашей природѣ съ причинами, заключающимися внутри насъ; въ этомъ случаѣ свобода равнозначуща со здоровьемъ».

Послѣднимъ выводомъ Ле-Дантекъ безобразно спутываетъ свою мысль. Нѣтъ, свобода равнозначуща не со здоровьемъ только, а съ могуществомъ, властью. Но къ этому мы еще подойдемъ. Пока же замѣтимъ еще, что «hommer», по Ле-Дантеку, очень много значитъ. Такъ, онъ заявляетъ, что въ сущности его книга, какъ и всякая другая — безцѣльна, и если онъ ее пишетъ, то поступаетъ какъ яблоня, которая, давая яблоки, не думаетъ о цѣли.

Это ужасное приниженіе понятія «hommer». Въ I томѣ «Капитала» Марксъ превосходно различаетъ человѣческую работу отъ работы пчелы. Проявленія жизни пчелы опять-таки и въ томъ же направленіи далеко превосходятъ проявленія жизни яблони. Ле-Дантекъ, какъ плохой діалектикъ, все бросаетъ въ кучу.

Такъ можетъ поступать человѣкъ, не убѣдившійся еще въ нелѣпости идеи абсолютной свободы. Для позитивиста, понимающаго слово свобода реалистически, камень, дерево, животное и человѣкъ — четыре разныя ступени въ длинной лѣстницѣ развитія къ свободѣ. Камень проявляетъ минимально *свою* природу въ столкновеніяхъ со средой, человѣкъ максимально, камень въ высокой степени пассивенъ, человѣкъ въ высокой степени активенъ. Между ними нѣтъ принципіальной пропасти, но вслѣдствіе этого нельзя забывать градацій.

Матеріалистическое (вовсе не свойственное всякому монисту) приниженіе понятія hommer сквозитъ и въ безобразномъ преувеличеніи Ле-Дантекомъ значенія наслѣдственности. «Мое нравственное сознаніе говоритъ онъ, напримѣръ, есть унаслѣдованное резюмэ соціальныхъ необходимостей, пережитыхъ моими предками. Именно ихъ слѣды называю я своимъ моральнымъ сознаніемъ».

Такъ могъ говорить, пожалуй, какой-нибудь троглодитъ, у котораго наслѣдственность колоссально преобладала надъ измѣнчивостью,

но эволюціонисту и человѣку XX столѣтія не приличествуетъ такое забвеніе измѣнчивости. Каждый изъ насъ, подобно фельдмаршалу Суворову, можетъ воскликнуть: «Предки! предки! Я, ваше превосходительство, самъ предокъ-съ»! Да, мы продолжаемъ, и притомъ съ чрезвычайной подвижностью, слѣдовательно, свободой, работу предковъ,—на унаслѣдованной основѣ новые соціальные факты, новыя познанія пишутъ новыя письмена и стираютъ старыя.

Не монизмъ и не его логика, а остатки матеріалистическаго схематизма привели Ле-Дантека къ выводу: «Когда дѣло идетъ о цѣли жизни, объ идеалѣ, монистъ вынужденъ заявить, что единственной цѣлью жизни является смерть, полная смерть».

Всѣ ошибки Ле-Дантека сводятся къ недостаточно широкому и живому реализму.

1) Онъ не доходитъ до конца въ анализѣ детерминизма, не вникая въ сущность *взаимозависимости* феноменовъ вселенной.

2) Онъ не вникаетъ въ смыслъ и суть развитія жизни человѣческаго вида и человѣческаго общества, въ силу чего жизнь распадается для него исключительно на индивидуальныя существованія, которыя, конечно, оканчиваются смертью.

3) Онъ не вникаетъ въ суть взаимозависимости физіологіи нервной системы и техники.

Разсмотримъ его ошибки со всѣхъ этихъ трехъ сторонъ.

I.

Послушаемъ, что говоритъ о вселенной и ея детерминизмѣ такой монистъ, какъ Дицгенъ: «Вещи должно разсматривать діалектически, т. е. въ ихъ единовременной взаимной связи и въ ихъ взаимопослѣдовательности. Вещи являются *взаимно* причинами и слѣдствіями, занимая мѣсто рядомъ другъ съ другомъ въ пространствѣ и времени. Онѣ не отдѣлимы другъ отъ друга ни въ прошломъ, ни въ настоящемъ, ни въ будущемъ. Матерія и духъ, сила и вещество суть лишь свойства того же Универса. Главное дѣло не въ томъ, что возникло раньше и что позже, хотя и это изслѣдованіе не лишено значенія. Главное дѣло въ томъ, что они не мыслимы одно безъ другого и каждое порознь безъ цѣлаго. Вещь, вырванная изъ цѣлаго, перестаетъ существовать. Она существуетъ лишь поскольку она дѣйствуетъ и проявляется» («Das Wesen d. mens. Kopfar». с. 65). «Каждая часть вселенной есть ограниченная часть безграничнаго; она въ одно и то же время ограничена и безгранична, каждая часть есть отдѣльная часть, неотдѣ-

лимая однако отъ цѣлаго. Такою частью является и человѣческій духъ».

Итакъ, вещь существуетъ лишь поскольку она дѣйствуетъ и проявляется, т. е. вліяетъ на остальныя вещи и видоизмѣняетъ ихъ. Существовать значитъ дѣйствовать, проявляться опредѣленнымъ образомъ, быть собою, быть свободнымъ. Все сущее свободно.

«Постойте, не торопитесь», говоритъ мнѣ матеріалистическій детерминистъ: «прежде всего дѣйствія данной вещи (силы, это все равно) не свободны уже потому, что проявленія ея въ другихъ вещахъ опредѣляются свойствами этихъ другихъ вещей, объектовъ ея воздѣйствія». Совершенно вѣрно. — «Во-вторыхъ, самая ея природа опредѣляется прошлымъ и рядомъ существующими вещами, ее, такъ сказать, формирующими». — И это вѣрно. Но замѣтьте, если вы отрицаете за вещью А возможность произвольно измѣнять вещи В, С, Д, такъ какъ онѣ, такъ сказать, оказываютъ сопротивленіе и отражаютъ ее каждая по своему, то вы должны признать равныя права и за вещью А, и она тоже видоизмѣняетъ воздѣйствія другихъ вещей сообразно своей сущности. Итакъ, всѣ вещи не свободны, поскольку связаны взаимной свободой. Ни дать, ни взять идеальная демократія. «Это хитро, но это софизмъ», возражаетъ фаталистъ, вообразившій себя детерминистомъ. «Вы метафизически допускаете какой-то резидуумъ, какую-то эссенцію въ вещахъ, которую называете ихъ природой, но всѣ вещи возникаютъ и природа ихъ насквозь детерминирована условіями ихъ возникновенія». — «Я страшно какъ боюсь оказаться метафизикомъ и торжественно отрекаюсь отъ всякой эссенціи. Нѣтъ, вещь есть для насъ только связь внѣшнихъ воздѣйствій; скажемъ такъ: вслѣдствіе взаимодѣйствія силъ В, С, Д, возникъ нѣкоторый своеобразный узелъ ихъ взаимодѣйствія, пунктъ пересѣченія ихъ вліяній. А въ моментъ возникновенія своего, самимъ актомъ своего возникновенія, А начинаетъ проявлять свою сущность новую, иначе оно не было бы А. Но и В, и С, и Д суть такіе же пункты пересѣченія другихъ силъ. Самое сложное оказывается своеобразной комбинаціей явленій элементарныхъ. Мы опускаемся въ пучину наиэлементарнѣйшаго, быть можетъ, двухъ разновидностей единой энергіи, но нигдѣ не встрѣчаемъ рабства, фатума, повсюду свобода: свободно борются силы и изъ «борьбы» или «брака» ихъ рождаются новыя сложнѣйшія явленія, сложная форма энергіи, матерія, усложняющійся рядъ химическихъ элементовъ, физическихъ тѣлъ и т. д. Но ни одна вещь, ни одна сила, ни одно явленіе не есть «ноль», а всякое есть «само», ибо, если бы вещи и силы были нулями, то нулемъ была бы вся вселенная. Я детерминированъ феноменами вселенной, значитъ, они *способны детерминировать*, значитъ и я способенъ детерминировать, значитъ вселенная есть борь-

ба свободъ, изъ которыхъ естественно возникаетъ необходимость, какъ результатъ взаимоограниченій явленій. Природа есть борьба. Степень свободы есть степень мощи. Я тѣмъ свободнѣе, чѣмъ больше интересующій меня результатъ опредѣляется моей частной природой, и чѣмъ меньше частнымъ природамъ внѣшнихъ мнѣ, сталкивающихся со мною, силъ и вещей удается затмить мою природу». Такъ отвѣтилъ бы я детерминисту съ фаталистической окраской. Природа вся свободна. И иной свободы нельзя себѣ представить. Свобода всѣхъ означаетъ ограниченность свободы каждаго. Фаталистъ и буржуа этого не понимаютъ. Это трудно понять даже демократу, который отъ времени до времени нюнитъ по поводу подавленія большинствомъ меньшинства; но соціалистъ легко проникаетъ въ эту тайну природы: она есть полная свобода. То, что мы испытываемъ, какъ рабство, есть меньшая степень свободы. Насъ принуждаютъ, мы недостаточно сильны. Могучій — свободенъ. Человѣкъ сознательно жаждетъ мощи, и потому создалъ понятіе рабства, необходимости,—понятія, рожденныя сознаніемъ разстоянія отъ присущей уже намъ степени мощи до степени желанной, чаемой.

Ле-Дантекъ плохо понимаетъ это, иначе онъ больше заинтересовался бы міромъ. Міръ—борьба, исходъ которой никому не извѣстенъ.

Да, говорятъ мнѣ, но онъ опредѣленъ первоначальнымъ сочетаніемъ міра, первымъ взаимоотношеніемъ силъ.

Да гдѣ оно, это первое взаимоотношеніе? Детерминистъ-фаталистъ, въ сущности, всегда рисуетъ себѣ въ фантазіи Господа-Бога, кинувшаго взглядъ на первое взаимоотношеніе силъ, пощелкавшаго счетами, повертѣвшаго циркулемъ и вычислившаго формулу всего грядущаго. Но этого чудовищнаго математика не существуетъ и никакая формула не можетъ обнять безконечнаго. Безконечный разумъ есть contradictio in adjecto, а для всякаго конечнаго разума природа останется полной сюрпризовъ. Безъ начала и безъ конца развертывается борьба, танецъ силъ единой энергіи, раздробленной на безконечность существъ,— единой энергіи, которая поетъ:

> «Такъ на станкѣ преходящихъ вѣковъ
> «Тку я живую одежду боговъ».

А боги кто? Они цѣликомъ сводятся къ своей живой одеждѣ, какъ золотые эфоды, ризы, которымъ поклонялись древніе евреи.

II.

Среди другихъ феноменовъ мы находимъ и жизнь, т. е. живую матерію, организмы. Жизнь, конечно, примыкаетъ къ другимъ феноменамъ, никакого принципіальнаго скачка тутъ нѣтъ.

Объяснить мнимую пропасть, существующую между кристаллами и коллоидами и живою протоплазмою не такъ трудно.

Теорія эволюціи въ послѣдніе годы сдѣлала два важныхъ пріобрѣтенія. Во-первыхъ, новыя открытія въ области физики и химіи позволяютъ распространить законы Дарвина (подборъ) и за предѣлы органическаго міра. Во-вторыхъ, изслѣдованія Де-Фриза и др. подчеркиваютъ весьма интересныя стороны дарвинизма, остававшіяся въ тѣни.

Эмпедоклъ былъ очень близокъ къ истинѣ со своимъ миѳологическимъ изображеніемъ хаоса: это тьма тѣлъ всякихъ уродливыхъ формъ, всякихъ случайныхъ комбинацій, которыя безпрестанно гибнутъ, именно потому, что не приспособлены къ средѣ, не могутъ отстоять своего существованія. Выживаетъ лишь взаимно приспособленное, и хаосъ постепенно становится космосомъ. Мы знаемъ теперь, что не только устойчивость органическихъ видовъ есть иллюзія, порожденная поверхностнымъ и слишкомъ кратковременнымъ наблюденіемъ, мы знаемъ, что и формы энергіи и основные элементы матеріи суть тоже «виды», возникающіе и проходящіе.

При этомъ иные виды (какъ въ органическомъ, такъ и въ неорганическомъ мірѣ) находятся въ состояніи неустойчивости, постоянно распадаясь или мѣняя свою природу. Результатомъ этого автоматическаго нащупыванія формъ бытія можетъ быть только, такъ сказать, самоопредѣленіе даннаго вида, отлитіе его въ форму относительно, при данныхъ условіяхъ, устойчивую. Де-Физъ наблюдалъ растенія въ состояніи мутаціи, когда сѣмена ихъ давали начало особямъ, далеко расходившимся между собой, а благодаря супругамъ Кюри мы познакомились и съ химическими элементами, переживающими ту же безпокойную юность.

Такимъ образомъ, эволюціонирующая матерія (энергія) образуетъ длинную лѣстницу со ступенями, иногда довольно далеко отстоящими одна отъ другой. Промежуточныя звенья, какъ неустойчивыя, погибли.

Живая матерія, весьма сложные альбумины, отличаются высшей устойчивостью при необычайной неустойчивости. Геніально-діалектическая находка ощупью бредущаго бытія, раздѣлившагося на милліарды милліардовъ дѣтей, изъ которыхъ каждое отстаиваетъ полученное имъ лицо,—заключается именно въ этомъ соединеніи: жизнь устойчива благодаря неустойчивости своей. Податливая, она завоевываетъ. Она ѣстъ окружающее, претворяя его въ себя, а затѣмъ начиная преобразовывать его соотвѣтственно потребностямъ своего существованія и роста.

Мы ничего не говоримъ еще ни о сознаніи, ни о цѣли. Всѣ эти факты могъ бы констатировать фантастическій нечеловѣческій наблю-

датель, которому и въ голову не приходило бы, что надъ этими явленіями—питанія, дыханія, движенія, размноженія и смѣны поколѣній, труда и прогресса (т. е. все большей силы опредѣлять явленія согласно своей природѣ, быть мощнымъ его опредѣлителемъ) кроется психика: мысли, чувства, воля и т. д. Жизнь весьма удивительный феноменъ даже внѣ соображеній о ея сознательности. И въ превосходныхъ трудахъ Ле-Дантека я нашелъ не мало интереснаго на ея счетъ. Однако, я и теперь считаю наиболѣе сжатой и полной формулировкой физической жизни ту, которую далъ Энгельсъ въ Анти-Дюрингѣ.

«Въ чемъ состоятъ явленія жизни, однородныя повсюду во всѣхъ живыхъ существахъ?» спрашиваетъ Энгельсъ и отвѣчаетъ: «Прежде всего въ томъ, что живое существо встрѣчаетъ наиболѣе подходящую матерію извнѣ и ассимилируетъ ее, при чемъ въ то же время другія части тѣла, болѣе ветхія, разлагаются и выбрасываются. Другія тѣла, неживыя, измѣняются, разлагаются и комбинируются также въ потокѣ естественныхъ явленій, но при этомъ упомянутыя тѣла перестаютъ быть тѣмъ, чѣмъ они были. Скала, разрушаясь, перестаетъ быть скалой, металлъ, окисляясь, превращается въ ржавчину. Но то, что въ живыхъ тѣлахъ ведетъ къ разрушенію, является для бѣлковыхъ веществъ основнымъ условіемъ жизни. Съ момента, когда постоянный обмѣнъ веществъ прекращается въ органическомъ тѣлѣ, оно перестаетъ быть бѣлковымъ веществомъ, оно разлагается, оно умираетъ. Жизнь, эта форма бытія бѣлковыхъ веществъ, состоитъ, слѣдовательно, главнымъ образомъ въ томъ, что она постоянно перестаетъ быть собою и постоянно остается собой».

«Геніальность» этого вида бытія засвидѣтельствована его дальнѣйшими успѣхами: цѣпью органической эволюціи вплоть до человѣка, соціально-экономическимъ прогрессомъ человѣка и его аспираціями относительно будущаго. Это была удачная комбинація. Но заброшенная среди другихъ явленій вселенной, она должна была сумѣть отстоять себя. Вся органическая эволюція есть длинная война за право жить. Изумителенъ рядъ приспособленій, я бы сказалъ, ухищреній бѣлковаго вещества, если бы не боялся, что меня упрекнутъ въ антропоморфизмѣ.

Но что же изъ этого? Какъ будто Ле-Дантекъ этого не знаетъ? Бѣда Ле-Дантека въ томъ, что онъ, хотя и эволюціонистъ, но не можетъ разсматривать явленій во всей ихъ исторической связи, прошлое и будущее у него распадаются, все это рядъ явленій, постоянно заканчивающихся смертью, а потому безсмысленныхъ. Между тѣмъ это не такъ.

Самый процессъ роста жизни, ростъ ея значенія въ мірѣ, ея мощи— грандіозенъ и глубоко интересенъ, притомъ онъ связанъ неразрывно,

онъ цѣлостенъ. Изъ него выростаетъ исторія *человѣчества*, которое Ле-Дантекъ до странности игнорируетъ, съ судьбами котораго онъ вовсе не связываетъ индивидуальность. Къ Ле-Дантеку весьма примѣнимо замѣчаніе Энгельса объ изслѣдователяхъ матеріалистахъ вообще:

«Прекрасный духъ наблюдательности (изслѣдователей XIX вѣка) остался, къ сожалѣнію, проникнутымъ привычкой изслѣдовать явленія внѣ универсальной связи ихъ, разсматривая процессы и явленія природы порознь, изучая ихъ не въ движеніи, а въ покоѣ, какъ стойкія, а не какъ существенно измѣнчивыя, не въ ихъ жизни, а въ ихъ смерти».

Какъ это ни странно, но одинъ изъ послѣдовательнѣйшихъ дарвинистовъ нашихъ дней не понимаетъ до конца существенной измѣнчивости явленій, изучаетъ ихъ въ смерти, а не въ жизни. Явленіе соціально-экономическаго прогресса отъ него совершенно ускользаетъ, а безъ глубокаго пониманія этой вершины органической эволюціи она остается искалѣченной, не связанной съ нашими оцѣнками, съ міромъ нашихъ надеждъ и интересовъ, а потому не могущей разбить тяжелыя цѣпи пессимизма.

Экономическій матеріализмъ позволяетъ намъ разсматривать соціальный процессъ (предварительно по крайней мѣрѣ), какъ процессъ чисто физическій, процессъ внѣшнимъ образомъ наблюдаемой и, если угодно, совершенно измѣримой борьбы человѣчески организованныхъ силъ противъ внѣчеловѣческихъ,—среды.

Заимствуемъ у Энгельса же его поразительныя по отчетливости и мѣткости характеристики этого процесса.

«Съ точки зрѣнія Гегеля исторія человѣчества не является болѣе безформенной смѣной непрерывныхъ насилій, она становится проблеммой для мыслителя, который долженъ услѣдить въ ней развитіе человѣчества, вновь открывая его постепенный процессъ, идущій впередъ, вопреки уклоненіямъ въ сторону, и доказать существованіе глубокихъ регулирующихъ законовъ, проявляющихся сквозь сѣть кажущихся случайностей».

«Гегель не разрѣшилъ этой задачи, но огромная заслуга его заключается уже въ томъ, что онъ поставилъ ее».

И задача эта была придвинута къ своему рѣшенію неожиданнымъ для Гегеля путемъ. Задачу, которую онъ понималъ идеалистически, Марксъ передѣлалъ въ реалистическую, и тутъ выяснилась необходимость: «подвергнуть пересмотру всю исторію; результатомъ этого пересмотра явилась увѣренность, что вся исторія прошлаго человѣчества есть исторія борьбы классовъ, что сами эти борющіеся классы слагались въ зависимости отъ условій промышленности, торговли, словомъ, экономическихъ условій эпохи; что экономическая структура каждой

эпохи является истиннымъ фундаментальнымъ принципомъ, уясняющимъ въ послѣднемъ анализѣ политическія и юридическія формы, философскія и религіозныя представленія эпохи. Такимъ образомъ, идеализмъ былъ изгнанъ изъ послѣдняго своего убѣжища».

Совершенно вѣрно. Но въ сущности произошло то же, что у Фейербаха съ религіей. Фейербахъ доказалъ, что сущностью религіи является антропологія. Въ глазахъ теолога это означаетъ, что онъ *принизилъ теологію до степени антропологіи.* Самъ же Фейербахъ отлично сознавалъ, что онъ, напротивъ, *антропологію возвелъ на степень религіи.*

Марксъ и Энгельсъ изгнали идеализмъ изъ исторіи, идейное развитіе человѣчества они свели къ его экономическому развитію, но тѣмъ самымъ они подняли смыслъ и значеніе экономическаго прогресса до высоко идеалистической цѣнности, я бы сказалъ, до религіозной цѣнности.

Останемся при, такъ называемомъ, «объективномъ» наблюденіи фактовъ, т. е. не будемъ вмѣчивать сознаніе и оцѣнки въ картину міра. Будемъ говорить о сознаніи такъ, какъ говорятъ о немъ, по свидѣтельству Ле-Дантека, біологи, т. е. разумѣя подъ этимъ словомъ лишь опредѣленные процессы въ нервной системѣ организмовъ, обусловливающіе собою ихъ движеніе. Припомнимъ, что быть свободнымъ, по самому Ле-Дантеку, значитъ hommer librement, свободно проявлять свою человѣческую природу. Ле-Дантеку кажется, что при этихъ предпосылкахъ и опредѣленіяхъ слово свобода однозначуще со словомъ здоровье. Мы указали уже, что оно однозначуще съ понятіемъ «экономическая мощь», сила, власть надъ природой.

А теперь вернемся къ Энгельсу и его общимъ описаніямъ историческаго процесса.

«Гегель первый правильно представилъ соотношеніе свободы и необходимости. Для него свобода есть познаніе необходимости. «Необходимость слѣпа лишь до тѣхъ поръ, пока не познана". „Свобода заключается не въ воображаемой независимости отъ законовъ природы, но въ признаніи этихъ законовъ и въ возможности принудить ихъ служить намъ согласно плану, преднамѣренной цѣли".

Оставимъ въ сторонѣ преднамѣренный планъ, если угодно Ле-Дантеку, но фактъ останется фактомъ: организмъ, приспособляясь къ средѣ, начинаетъ активно видоизмѣнять ее, такъ что результаты его „измѣримыхъ движеній" оказываются объективно благопріятными для роста его и жизни и позволяютъ ему „hommer plus librement qu'auparavant".

Будемъ помнить, что подъ познаніемъ мы пока будемъ разумѣть не психологическій, а физическій актъ: наличность объективно цѣле-

сообразныхъ (и все болѣе цѣлесообразныхъ) реакцій организма на воздѣйствіе среды. И теперь послушаемъ Энгельса дальше.

„Свобода сводится къ власти, основанной на познаніи естественныхъ необходимостей, къ власти надъ нами самими и надъ внѣшней природой, она является, такимъ образомъ, необходимымъ продуктомъ исторіи. Первые люди, едва отличаясь отъ остального животнаго царства, были столь же лишены свободы, какъ и животныя, но каждый культурный прогрессъ есть шагъ къ свободѣ". И дальше слѣдуетъ дивная страница „религіозной экономики". Скажу такъ, рискуя вызвать улыбку, „нерелигіознаго читателя".

„На порогѣ исторіи человѣчества мы находимъ открытіе трансформаціи психологическаго движенія въ теплоту, продуцированіе огня посредствомъ тренія; концомъ пройденной эволюціи является открытіе трансформаціи теплоты въ механическое движеніе: паровая машина".

Несмотря однако на гигантскій освободительный процессъ, совершаемый паровой машиной въ обществѣ, процессъ не развернувшійся еще и на половину,—нельзя все же сомнѣваться, что открытіе огня превосходитъ по своему освобождающему значенію открытіе паровой машины. Оно впервые дало человѣку власть надъ природой, оно окончательно отдѣлило его отъ животнаго царства... Но паровая машина, какъ представительница всѣхъ опирающихся на нее производительныхъ силъ, сдѣлаетъ впервые возможнымъ соціальный строй, не заключающій въ себѣ классовыхъ различій, не принуждающій къ постояннымъ заботамъ объ индивидуальномъ существованіи, въ которомъ впервые можно будетъ говорить о настоящей человѣческой свободѣ, о существованіи гармоніи съ познанными законами природы".

Итакъ, историческій процессъ есть реальное движеніе къ свободѣ, черезъ посредство экономіи, т. е. власти надъ природой, путемъ ея познанія.

Если вы хотите оцѣнивать жизнь, то перестаньте говорить объ индивидуальномъ бытіи и его концѣ, извольте разсматривать исторію природы, исторію жизни, исторію человѣчества и ея перспективы и тогда уже являйтесь къ намъ со своимъ пессимизмомъ,

Но сознаніе? Сознаніе все-таки является какимъ-то ненужнымъ наблюдателемъ?

Если-бы даже это было такъ, то и тогда было бы гораздо меньше причинъ для пессимизма, ибо нашъ наблюдатель, хотя и пассивный, наблюдалъ бы весьма интересный и увлекательный спектакль. Но сознаніе неразрывно связано съ наслажденіемъ и страданіемъ, съ волей и движеніями тѣла. Оно не пассивно. Признаніе же его эпифеноменомъ, признаніе въ объективномъ, научномъ, а не предварительномъ методо-

логическомъ смыслѣ, стоитъ у Ле-Дантека на совершенно шаткой почвѣ.

Перейдемъ къ этому вопросу, къ третьей сторонѣ нашей критики, нашего противоположенія пессимистическому атеизму — живого критическаго реализма.

III.

Явленія природы не только воспринимаются человѣкомъ, какъ таковыя, но окрашиваются при этомъ разнаго рода оцѣнками. И между самой, такъ сказать, откровенной, открыто-субъективной ихъ оцѣнкой и простымъ, въ человѣчески-возможныхъ предѣлахъ, объективнымъ констатированіемъ наличности данныхъ элементовъ въ данной связи имѣется еще рядъ прикрытыхъ оцѣнокъ, которыя весьма легко отнести къ «чистому опыту». Такова оцѣнка, обозначенная Авенаріусомъ, какъ «экзистенціальная».

Человѣкъ не признаетъ всякое явленіе бытіемъ, онъ различаетъ между дѣйствительнымъ бытіемъ и кажущимся, да еще усматриваетъ тутъ степени. Такъ, напримѣръ, живой Бисмаркъ былъ дѣйствительнымъ бытіемъ. Поразительный портретъ Бисмарка, сдѣланный Ленбахомъ, уже менѣе дѣйствительное бытіе, это художественное видѣніе, ein Schein, какъ выражаются нѣмцы. Плохая копія Ленбаха—искаженное бытіе, не заключающее въ себѣ ничего дѣйствительнаго. Воспоминаніе, блѣдный образъ Бисмарка, носящійся передъ нами въ какомъ то другомъ полѣ, внѣ реальнаго пространства, уже совершенно и абсолютно лишено бытія, такъ какъ у картины есть субстратъ—полотна и краски, воспоминаніе же не матеріально. «Воздушное», «эфирное»—выраженія, которыя должны знаменовать собою слабыя степени бытія. Бееръ, ученикъ Маха, констатировавъ, что міръ для насъ есть прежде всего комплексъ ощущеній, замѣчаетъ: «быть можетъ, этотъ міръ покажется читателю слишкомъ *воздушнымъ*».

Человѣкъ только тогда склоненъ признать что нибудь основательно дѣйствительнымъ, когда ударится объ это нѣчто лбомъ. Чѣмъ тяжеле вещи, тѣмъ дѣйствительнѣе. Между тѣмъ всякое бытіе есть бытіе. Оно можетъ быть продолжительнымъ или мимолетнымъ, тѣлеснымъ или безтѣлеснымъ, богатымъ свойствами или крайне бѣднымъ и блѣднымъ, но оно есть бытіе. Оно иллюзорно, оно представляется кажущимся, когда ему приписываютъ такія свойства, какихъ въ немъ нѣтъ, но бытія его это не умаляетъ. Ленбаховскій Бисмаркъ *кажется живымъ*, но онъ не живой, а нарисованный. Какъ нарисованный онъ существуетъ. Плохая

копія выдаетъ себя за портретъ Бисмарка, на самомъ дѣлѣ это «неизвѣстный», но, какъ изображеніе человѣкоподобнаго лица—она бытіе. Воспоминаніе безтѣлесно, не занимаетъ, какъ таковое, мѣста въ пространствѣ, но *существуетъ* съ совершенной несомнѣнностью, хотя и въ другомъ полѣ.

Опредѣленіе реальности «по вѣсу» есть смѣшеніе понятій. И каждый легко сознаетъ это, но на практикѣ постоянно впадаетъ въ то же дѣтское и на видъ столь смѣшное заблужденіе. Одинъ выдающійся другъ мой, матеріалистъ по убѣжденію, въ видѣ возраженія на мои слова, что матерія не существуетъ, а существуютъ лишь явленія, сталъ стучать по стѣнѣ и говоритъ: «Вотъ оно, слышите? твердая матерія, подлинная». Ему представлялось, что явленія въ лучшемъ случаѣ могутъ быть киселеподобными, и что отрицая матерію, это само-настоящее бытіе, я отрицалъ именно твердость. Въ слѣдующую минуту онъ, конечно, самъ расхохотался своему аргументу.

Съ другой стороны, ушедшіе съ себя философы, рѣшившіе въ сердцѣ своемъ, что міръ есть ихъ представленіе, измѣряютъ степень реальности чистотой идеальности объектовъ. Чистая идея есть подлинная, неизмѣнная реальность, чистая матерія есть по-просту ничто. «Невозможно любить тѣло, пишетъ одинъ мистикъ XVII вѣка. Сегодня ты обнимаешь его, но оно таетъ, какъ снѣжная фигура въ рукахъ, морщится, темнѣетъ, горбится, теряетъ зубы и волосы, падаетъ и превращается въ тлѣнъ. Что такое тѣло, какъ не сонъ, который кажется медленно текущимъ, пока онъ тутъ, и быстролетнымъ, когда оглядываешься на него съ одной ногой въ гробу. Но душу можно любить. Ибо живъ Господь, крѣпко слово его. Мнимое естество—сонъ плоти моей, сонъ плотскихъ глазъ моихъ спадетъ, какъ пелена, и истинные очи духа моего увидятъ сонмъ содуховъ, окружающій Святое Сердце нетлѣнное, и узнаетъ среди дорогихъ содуховъ непреходяще прекрасную душу, сквозь плоть узнанную въ мимолетной встрѣчѣ земной».

Для Платона матеріальная дѣйствительность была міромъ тѣней. Онъ чувствовалъ такъ. Дѣйствительность онъ находилъ только въ своемъ разумѣ, въ наиабстрактнѣйшихъ идеяхъ, въ которыхъ, казалось бы, по матеріалистическому критерію, какъ разъ окончательно профильтровано всякое бытіе, и осталось одно ничто.

Брамины осмѣлились сказать это. Самое подлинное бытіе наиабстрактнѣйшая идея, бытіе безъ предикатовъ, но оно равнозначуще съ «ничто», а потому, все ничто, вообще ничего нѣтъ.

Въ отвѣтъ на это мы говоримъ: вообще все есть. Научно мы выбрасываемъ за бортъ экзистенціалъ и отдаемся живому реализму: *все есть*, надо только знать, въ какомъ взаимоотношеніи это все сосуществуетъ.

Въ матеріалистической же доктринѣ (которой придерживается и Ле-Дантекъ) объ эпифеноменальности сознанія и объективности физіологіи мы находимъ остатки стараго заблужденія.

Но Ле-Дантекъ можетъ имѣть другое основаніе. Онъ хочетъ считать подлинно-реальнымъ то, что измѣримо. Дѣйствительно, лишь измѣримое доступно совершенному т. е. тонкому познанію. Самъ великанъ Винчи говорилъ: «каждое человѣческое изслѣдованіе можетъ быть названо истиной научной лишь постольку, поскольку оно пользуется математическими доказательствами». И едва ли не величайшій геній современной науки, Максвель, поддерживаетъ: «познано то, что выражено въ удобной для вычисленій формулѣ».

Между тѣмъ для насъ, людей, измѣримыми и непрерывными являются лишь, такъ называемыя, физическія явленія, психологическія же прерывисты и не поддаются измѣренію.

Это даетъ полное право, опираясь на психофизіологическій параллелизмъ, на функціональную взаимозависимость нервно-мозговыхъ явленій и явленій сознанія, положить первыя *въ основу изученія*, какъ мы кладемъ колебаніе струны въ основу теоріи звука.

Но это лишь удобный методологическій пріемъ. Горе намъ, если мы, подобно Ле-Дантеку, умозаключимъ отсюда, что измѣримое бытіе есть подлинное бытіе, и сознаніе потому есть нѣчто toto coelo, отличное, странное, ненужное. Это прямой путь къ пессимизму и внутренней раздвоенности.

Дицгенъ, быть можетъ, первый сознамъ и ярко выразилъ равноправіе всѣхъ явленій. Дицгенъ рѣзко протестовалъ противъ матеріализма, который то хочетъ объяснить сознаніе *изъ* матеріи, какъ будто это возможно и кому-то нужно, то горестно заявляетъ, что сознаніе изъ матеріи необъяснимо, какъ будто это не ясно само собою и какъ будто въ этомъ есть что-то горькое. «Матеріализму матеріи» онъ противопоставляетъ соціалистическій матеріализмъ, который опредѣляетъ слѣдующими словами:

«Соціалистическій матеріализмъ подъ «матеріей» понимаетъ не только вѣсомое и осязаемое, но и все реальное,—все, что содержится въ универсумѣ, а вѣдь въ немъ содержится все, ибо *все* и *универсумъ*—это только два названія одного и того же. Соціалистическій матеріализмъ хочетъ охватить все однимъ понятіемъ, однимъ словомъ, однимъ классомъ, безразлично, называется ли этотъ универсальный классъ дѣйствительностью, реальностью или матеріей». И въ другомъ мѣстѣ: «Если кого-нибудь смущаетъ обобщающее слово «матерія», то пусть онъ вмѣсто этого скажетъ «явленія». Тѣлеснымъ, физическимъ, чувственнымъ, матеріальнымъ явленіемъ называется тотъ общій рядъ, къ кото-

рому относится всякое существованіе, вѣсомое и невѣсомое, тѣло и духъ».

Махъ и Авенаріусъ многократно настаивали на равноправности психическаго и физическаго въ смыслѣ реальности. Разрушить окончательно искусственную преграду между духомъ и матеріею, построенную всякими дуалистами — это главная задача эмпиріокритицизма. Матеріалистъ напрасно называетъ себя монистомъ, со своей точки зрѣнія міра ему не объединить, и наиболѣе проницательные видятъ, что сознаніе остается за границами ихъ истиннаго научно-познаваемаго міра.

Какъ ученые они утѣшаются при этомъ, что это ничего не измѣняетъ въ ихъ универсально-механическихъ формулахъ, но это плохое утѣшеніе для живого человѣка. Изучаемый въ формулахъ міръ, тотъ міръ, который признается и познается матеріалистомъ стараго типа— лишенъ всякаго интереса, ибо принципіально бездушенъ. Что касается «соціалистическаго матеріализма», то онъ имѣется двухъ родовъ: одинъ, продолжающій традиціи Дицгена, другой, плохо замаскированный матеріализмъ XVIII вѣка.

Если эти послѣдніе матеріалисты избѣгаютъ безотрадныхъ и философски бѣдныхъ выводовъ Ле-Дантека или Флоберовскаго сатаны (въ «Искушеніи св. Антонія»), то лишь вслѣдствіе счастливой способности безпечально качаться на поверхности философіи, не пытаясь заглянуть въ ея глубины *).

Матеріалисты же Дицгеніанцы, матеріалисты живого реализма, могли бы съ удовольствіемъ удержать имя матеріалистовъ, слѣдуя совѣту Каутскаго и самого Дицгена, какъ яркое противопоставленіе живого реализма трансцедентному спиритуализму, но имъ приходится часто отказываться отъ этого удовольствія, чтобы не быть смѣшанными въ одну кучу съ доктринерами XVIII вѣка, попавшими въ XX и съ упорствомъ и косностью старающимися задержать развитіе пролетарской философской мысли.

Правильно говоритъ Дришъ: «Догма матеріализма едва ли не опаснѣе для развитія науки, чѣмъ догма церковная, потому что она утверждаетъ, что она сама есть наука».

Она тѣмъ опасна, что многихъ приводитъ къ разочарованію въ наукѣ. Послѣдовательный матеріалистъ видитъ страшный разрывъ между своимъ необъятнымъ механизмомъ, своимъ бездушнымъ коло-

*) Конечно, какъ мы уже сказали, для діалектическаго, историческаго матеріалиста присутствіе сознанія въ мірѣ не такъ безотрадно, какъ для неисторическаго Ле-Дантека, но до вершины радостнаго и живого монизма такому матеріалисту еще далеко.

вращеніемъ вещества и міромъ страстей и надеждъ человѣческихъ. Наука остается связанной съ жизнью лишь черезъ посредство ея колоссальной практической полезности, но она торопливо отказывается отъ связи съ міромъ оцѣнокъ и идеаловъ, ибо съ матеріалистической точки зрѣнія это все странныя иллюзіи, чуждый ему, призрачный эпифеноменъ.

Превосходно выразилъ это банкротство науки матеріалистической талантливый Дармштеттеръ.

«Наука, говоритъ онъ, вооружаетъ человѣка, но не можетъ руководить имъ: она освѣщаетъ ему міръ до послѣднихъ звѣздъ вселенной, но оставляетъ ночь въ его сердцѣ: она нейтральна, имморальна, индифферентна... Наука расширяетъ душу, облагораживаетъ ее всею красотой вселенной, умиротворяетъ ее миромъ безконечныхъ пространствъ, но что скажетъ она человѣку, вопрошающему: «какъ и для чего жить?» Она стала царицей міра. Но вотъ приходитъ къ ней христіанинъ и говоритъ: «Ты дунула на Христа моего, и вотъ онъ сталъ прахомъ, пути въ небеса ты закрыла передо мною, жизнь мою ты сдѣлала чѣмъ-то безцѣльнымъ: возмѣсти мнѣ отнятое, наука, какъ мнѣ жить, говори, я буду повиноваться тебѣ.» И наука смущается, бормочетъ, со страхомъ открываетъ она свой послѣдній выводъ: «Міръ— вещь безъ смысла». Указывать путь жизни, — но она не умѣетъ, не можетъ, не смѣетъ: она стала бы лгать. Какой порядокъ жизни могла бы продиктовать она? во имя какой власти? какой необходимости? Царство ея не отъ міра сего. Ея царство—это экстазъ передъ лицомъ полуоткрытой безконечности во времени и пространствѣ, гдѣ происходитъ вѣчное вращеніе эфемерныхъ формъ бытія, ея царство—восторгъ передъ природой, которую ученый обожаетъ, пока не упадетъ въ вѣчное ничто. А человѣчество бросается къ ногамъ ученаго и восклицаетъ: «Не ты ли оракулъ новаго бога, жрецъ настоящаго времени? Говори же, что мнѣ дѣлать?» И онъ даетъ совѣтъ полный горечи и самоотреченія. Кому? — человѣчеству, которое отнюдь не хочетъ умирать; иронія или совѣтъ наслаждаться между колыбелью и гробомъ— развѣ это отвѣтъ на святыя вопрошанія людей, быть можетъ, безконечно болѣе цѣнныхъ, чѣмъ любой жрецъ чистой науки?»

Все это какъ нельзя лучше относится къ Ле-Дантеку, а, въ сущности, къ матеріалистической наукѣ.

Спору нѣтъ, наука должна быть сама по себѣ чужда оцѣнокъ, она должна описывать явленія, дѣлая ихъ воспринимаемыми съ наименьшей затратой умственной энергіи. Но слѣдуетъ ли изъ этого, что между человѣческой наукой и человѣческой жизнью, между міромъ познаннымъ и міромъ живой жизни возможна непроходимая пропасть?

Этой пропасти нѣтъ и слѣда въ *научномъ соціализмѣ*, это и наука, и практическая философія, синтезъ необходимости и идеала *).

По разнымъ причинамъ (весьма почтеннымъ) Дицгенъ желалъ оставить соціалистическому воззрѣнію кличку матеріализма, но онъ отлично сознавалъ, что именно въ устраненіи самой сущности матеріализма (матеріи, какъ вещи въ себѣ) и нашелъ философствующій пролетаріатъ возможность синтеза. Внѣ рамокъ широкаго критическаго эмпиризма синтезъ не возможенъ.

«Увѣренность соціалдемократіи, говоритъ великій кожевникъ, основывается на механизмѣ прогресса. Мы знаемъ, что судьба наша не зависитъ отъ доброй воли. Нашъ принципъ механическій, наша философія матеріалистическая. Но соціалдемократическій матеріализмъ имѣетъ болѣе прочное и положительное основаніе, чѣмъ все, ему предшествующее. Идею, свою противоположность, онъ усвоилъ себѣ имѣющею много проникновеній, — овладѣвъ міромъ понятій, онъ побѣдилъ противорѣчіе между механикой и духомъ».

Провозглашается равноцѣнность и научное равноправіе духовныхъ и физическихъ явленій. «Мы чувствуемъ въ себѣ физически присутствіе мыслящаго разума и точно также тѣмъ же чувствомъ мы ощущаемъ внѣ себя камни, глину, небо, кусты. И немного разницы между ощущаемымъ нами въ себѣ и ощущаемымъ внѣ себя. То и другое принадлежитъ къ чувственнымъ явленіямъ, къ эмпирическому матеріалу»**). Демократическое равенство, равенство тѣла и души трудно укладывается въ головѣ философовъ. Но онѣ даны въ нераздѣльномъ единствѣ. Когда я мыслю, хочу, наслаждаюсь и страдаю меня не смутитъ замѣчаніе атеиста à la Ле-Дантекъ, что все это «отраженіе» процессовъ нервно-мозговой системы. Чортъ возьми, да вѣдь *я* — это не есть моя нервно-мозговая система и предоставьте ей, знающей себя изнутри и непосредственно, лучше знать свою *сущность*, чѣмъ знаете ее вы, сторонній наблюдатель, которому она является въ видѣ «матеріи».

Я, мое тѣло, мой организмъ, хочетъ, борется, упивается побѣдой, и я знаю, что между моими живыми ощущеніями, аффектами и импульсами и моими движеніями и достигаемой ими цѣлью существуетъ реальная, не обманывающая меня связь.

Чего же мнѣ больше? То «оно», которое развертывается и которое, по вашей теоріи, иллюзорно воспринимается мною, какъ *я*—и есть

---

*) По крайней мѣрѣ, отъ нея не останется и слѣда послѣ окончательнаго изгнанія изъ него стараго метафизическаго матеріализма.

**) Вся эта цитата взята изъ сочиненія «Philosophie der Sozialdemokratie».

мое *я*, и никакого другого *я* не знаю и не хочу. Я знаю, что оно не едино и не цѣлостное, а распадается на процессы, на нѣсколько психическихъ организацій, я знаю его недостатки, борьбу въ немъ идеальныхъ аспирацій и фактическихъ паденій, но я принимаю его, ибо оно есть развитіе въ направленіи, которое я *всѣмъ существомъ моимъ* до послѣдняго фибра моего познанія, считаю благомъ. Но вы, больные люди. Въ васъ, Ле-Дантекъ, есть фатальное раздѣленіе, въ себѣ вы отличаете еще одно *я*, чистое сознаніе, и начинаете плакаться, что оно чуждый міру эпифеноменъ, что «нравственное самосознаніе, идеалъ, цѣль жизни» иллюзорныя понятія, ибо намъ предстоитъ фатальная судьба и смерть. И вы претендуете на званіе монистовъ? Вы, съ вашей теоріей эпифеноменальности сознанія, чистѣйшіе дуалисты.

Нѣтъ, сознаніе не сидитъ въ сторонѣ, въ уголкѣ, невѣдомо зачѣмъ, отражая дѣйствительность, оно и есть живая дѣйствительность. Для физіолога, изучающаго мой мозгъ,—мое познаніе эпифеноменъ, для меня самого эпифеноменъ—внѣшняя форма проявленія—именно мозгъ, а коренной феноменъ — сознаніе. И оба правы, ибо на дѣлѣ есть единство.

Но какъ можетъ буржуа, какимъ бы превосходнымъ человѣкомъ онъ ни былъ, какъ можетъ умный буржуа не стать скептикомъ и дуалистомъ, вопреки своему мнимо-радикальному матеріализму?

У него разбиты связи съ соціальнымъ цѣлымъ. Его не захватываетъ потокъ развитія, онъ боится этого потока: Fata volentem ducunt, nolentem trahunt. Тотъ, чья воля здорова и совпадаетъ съ наиболѣе мощнымъ общественнымъ теченіемъ, говоритъ «механизму прогресса» свое радостное «да» и чувствуетъ, какъ сквозь него, его руками, сердцемъ, мозгомъ совершенствуется его видъ, организуется его общество. Тотъ, кому все это чуждо, слабо сопротивляясь, впадаетъ въ иллюзію, будто между сознаніемъ и матеріальностью существуетъ пропасть, будто матерія обнимаетъ безсильное сознаніе!

Матеріальная эволюція и прогрессъ духовности совпадаетъ. Вотъ великая истина, которую открылъ и почувствовалъ въ философіи пролетаріатъ. *Непролетарски чувствующій философъ не можетъ быть до дна монистомъ.* Естествознаніе до Дицгена и великихъ философовъ естествознанія Аванаріуса и Маха разрывало мозгъ и его функцію. Махъ и Авенаріусъ уничтожили пропасть между духомъ и матеріею, но, какъ не соціалисты, они не обратили достаточнаго вниманія на главный выводъ современнаго монизма: уничтоженіе пропасти между необходимостью и свободой, уничтоженіе въ прогрессѣ, въ совершенствованіи вида, въ одно и то же время глубоко детерминированномъ, матеріальномъ и глубоко духовномъ, свободномъ.

«Видимая, вѣсомая и осязательная часть органа мышленія принадлежитъ къ области естествознанія, говоритъ Дицгенъ, самая же функція, мышленіе, выдѣлена въ вѣдѣніе особой науки. Этотъ послѣдній департаментъ науки, пониманіе или ложное пониманіе духовной функціи, является мѣстомъ зарожденія религіи, метафизики, но и антиметафизической ясности. Здѣсь лежитъ тотъ мостъ, который ведетъ отъ подчиненнаго суевѣрнаго рабства къ исторіи свободы. И въ царствѣ гордой познаніями свободы тоже царитъ покорность, т. е. подчиненіе матеріальной, физической необходимости».

Слово покорность, подчиненіе, конечно лишь образныя выраженія. Эта покорность, это подчиненіе заключается только въ томъ, что могущество познавшаго человѣка основывается именно на познаніи объективныхъ свойствъ среды, а не на магизмѣ, не на чудотворствѣ, а на техникѣ.

Мы говорили въ предыдущихъ параграфахъ о высшей картинѣ развитія органической жизни. Мы видимъ теперь, что она совпадаетъ съ, такъ называемымъ, духовнымъ развитіемъ, что становится особенно ясно на вершинѣ его, когда сознаніе перерастаетъ рамки индивидуальности и воспринимаетъ себя исторически, въ своемъ видѣ, какъ его проявленіе.

Присмотримся ближе къ эволюціонному процессу, разсматривая его во всей его полнотѣ, какъ духовной и матеріальной въ одно и то же время.

Намъ придется здѣсь указать на нѣкоторое разногласіе съ правовѣрными монистами. Сейчасъ мы сдѣлаемъ это лишь вскользь, надѣясь поговорить объ этомъ подробно въ другомъ мѣстѣ.

Такой правовѣрный монистъ, какъ Бееръ, говоритъ въ одномъ мѣстѣ своего реферата о Махѣ: *) «нѣкоторые господа считаютъ себя очень прогрессивными, если они съ легкимъ трепетомъ на мѣстѣ божественной силы ставятъ совокупность силъ природы, какъ причину міроваго процесса. Но и эти призраки пустыхъ экономическихъ умозрѣній не имѣютъ никакого научнаго смысла; какъ это выразилъ высоко-даровитый, но впослѣдствіи сумасбродный Целльнеръ, — «сила» есть здѣсь ничто иное, какъ выраженіе для пространственныхъ и временныхъ отношеній различныхъ тѣлъ».

Я позволю себѣ, несмотря на грозный тонъ уважаемаго «махиста», не согласиться ни съ нимъ, ни съ «сумасброднымъ» Целльнеромъ. Понятіе «сила» вовсе не пустое и безсодержательное понятіе, ничего не прибавляющее къ понятію явленія. Во первыхъ, всякое явленіе

*) Изд. Правды, стр. 47.

дѣйствуетъ на другія явленія, т. е. опредѣляетъ ихъ бытіе, во вторыхъ, испытываетъ ихъ дѣйствіе на себѣ, и притомъ взаимодѣйствія эти измѣримы, могутъ быть большими или меньшими, результатомъ можетъ быть сохраненіе или усиленіе данной формы бытія или ея распадъ.

Далѣе, принявъ, въ отличіе отъ застрявшихъ на Локкѣ матеріалистовъ, такія «субъективныя» ощущенія, какъ цвѣта, запахи, звуки и т. п. за элементы міра, мы не имѣемъ ни малѣшаго права не признать таковыми давленіе, сопротивленіе и чувство усилія. Конечно, воля, мускульное чувство и иннерваціонное во всей ихъ сложности, утомленіе и т. п. суть чисто человѣческія ощущенія, присущія только высоко развитому организму, но ихъ простѣшая и элементарнѣшая форма—активность, силовое бытіе мы можемъ безъ натяжки признать свойствомъ всего проявляющагося и тѣмъ самымъ борющагося за свое бытіе. Сознаніе, представляя намъ нашу жизнь, какъ трудный процессъ и борьбу, не лжетъ намъ, оно лишь широко объединяетъ прошлое и будущее и уясняетъ субъективно нашу сущность, нашу *энергитическую* сущность. Я думаю, что мы не должны останавливаться на представленіи о мірѣ, какъ пассивной, такъ сказать, смѣнѣ элементовъ и ихъ комплексовъ, не должны утверждать, что понятіе «энергія» есть чисто символическое понятіе, конкретное содержаніе котораго сводится къ констатированію всеобщей взаимозависимости и соизмѣримости явленій, которыя лишь сосуществуютъ и чередуются. Я думаю, что это міровоззрѣніе можетъ удовлетворить естествоиспытателя, лабораторнаго наблюдателя, но не пролетарія—человѣка труда и борьбы. Для него самообмѣнъ вселенной есть процессъ, аналогичный процессамъ труда и соціальной борьбы. Ницще, очень чуткій ко всему активному, не впадая ни на минуту въ метафизику и не разсматривая силу, какъ нѣчто производящее явленіе, а только какъ нѣчто съ нимъ тождественное, признавалъ силовой характеръ фенемоновъ. Дицгенъ говоритъ въ одномъ мѣстѣ: «Мы признаемъ интеллектъ, на ряду со всѣми *силами*, какъ свѣтъ, теплота, все, что можно видѣть, слышать, осязать и т. д., за форму или родъ, или часть, или продуктъ *общей силы* (курс. автора).

Общественная необходимость для марксиста въ значительной степени совпадаетъ съ понятіемъ борьбы классовъ. Положеніе класса опредѣляется стадіей борьбы человѣка съ природой и соотношеніемъ силъ класовъ. Классъ необходимо таковъ, каковъ онъ есть, но онъ свободно утверждаетъ себя, сознаетъ себя и стремится защитить свои интересы. Всѣ классы являются такими продуктами необходимости, тѣмъ болѣе свободными, чѣмъ они сознательнѣе и чѣмъ могуществен-

ніе. И весь міръ есть ничто иное, какъ океанъ силъ взаимоборящихся. Это силы вступаютъ въ сложные комплексы, организуются, объединяются (относительно), создаютъ высшую единицу, что аналогично соціальному союзу индивидуумовъ и группъ для достиженія общихъ цѣлей. Сознаніе и тутъ ничего существенно не измѣняетъ: организмъ и общество—продукты безсознательной борьбы, борьбы, не сознающей, по крайней мѣрѣ, отдаленныхъ своихъ результатовъ, но научный соціализмъ освѣщаетъ сознаніемъ и эстетически утверждаетъ коренной процессъ: объединеніе наиорганизованнѣйшихъ живыхъ силъ въ борьбѣ за существованіе, въ волѣ къ мощи или свободѣ. Это шло безсознательно. Теперь это идетъ сознательно, т. е. безконечно болѣе цѣлесообразно, ибо нервно-мозговая система держитъ въ себѣ слѣды прошлаго и многоразлично комбинируетъ ихъ въ особомъ, отличномъ отъ дѣйствительности полѣ *).

Итакъ, міръ есть борьба. Живой организмъ высшая форма этой борьбы, въ которой процессъ познаетъ и утверждаетъ самъ себя, радуясь всякому риску и успѣху того союза силъ, который мы называемъ нашею личностью.

Но мало того, борьба за индивидуальный ростъ не можетъ привести къ побѣдѣ, это несомнѣнно. Индивидъ кончаетъ смертью. Но именно этому факту отвѣчаетъ другое выработанное въ борьбѣ приспособленіе: размноженіе, связанное съ любовью. Это выводитъ живой организмъ за предѣлы узко-индивидуальнаго существованія, это выражается въ наличности въ немъ сначала сверхъ-индивидуальныхъ инстинктовъ, а потомъ въ видовомъ самосознаніи, любви къ виду.

Чувство это поневолѣ слабо въ буржуа, ибо онъ пересталъ быть носителемъ прогресса вида. Его классовый и личный интересъ сталъ въ противорѣчіе съ интересами вида. Оно должно быть очень сильно въ пролетаріи, съ классовымъ самосознаніемъ котораго оно находится въ полной гармоніи.

Другимъ огромной важности основаніемъ сверхъиндивидуальной жизни является сотрудничество. Это такъ ясно, что объ этомъ не стоитъ долго распространяться.

Общество есть сотрудничество, цѣлое, обнимающее индивиды и группы и раскрывающее въ области познанія и техники горизонты, совершенно недоступные отдѣльному индивиду. Совершенно такъ же, какъ

*) Воображеніе, мысли суть зародышевыя дѣйствія, незаконченныя реакціи, играющія біологически колоссальную роль, ибо результатомъ возможности внутренне пережить разныя положенія является, какъ мы это можемъ констатировать по опыту, необыкновенная цѣлесообразность окончательной и полной реакціи организма.

относительное единство сознанія объединяетъ работу различныхъ порціональныхъ системъ мозга, отдѣльные мозги въ сотрудничествѣ, совмѣстно строя свой коллективный опытъ и культуру, образуютъ высшую систему, *конгрегальную систему* по терминологіи Авенаріуса. Конгрегальная система наивысшаго мыслимаго порядка есть абсолютно интимное и цѣлесообразное сотрудничество всего человѣчества. Это продолженіе процесса слiянія элементарныхъ силъ въ устойчивые и побѣдоносные комплексы. Соціализмъ идетъ въ направленіи развитія міра, которое путемъ борьбы и отбора создаетъ все болѣе сложныя и мощныя высшія единицы.

Но для буржуазнаго индивидуалиста все это чуждо. Оттого то сознаніе кажется ему жалкимъ эпифеноменомъ, прикованнымъ къ колесницѣ безсмысленно кружащагося въ пространствѣ побѣдителя — физики!

Но все лучшее среди буржуазіи, истинные геніи науки и искусства вырываются изъ цѣпей индивидуализма, разбивая одновременно цѣпи матеріализма или спиритуализма. Такіе люди идутъ намъ навстрѣчу и несутъ съ собою богатые дары. Правда, нѣкоторые товарищи считаютъ ихъ за Данайцевъ и не хотятъ иначе слышать о ихъ дарахъ, приносимыхъ изъ лагеря буржуазной науки. Странно, что это именно тѣ товарищи, которые сами щеголяютъ въ курьезно перешитыхъ обноскахъ буржуазныхъ мыслителей матеріалистовъ.

Послушаемъ одного изъ мнимыхъ данайцевъ, самого Маха, который словно отвѣчаетъ на безнадежный индивидуализмъ Феликса Ле-Дантека.

«Содержаніе нашего сознанія (а оно одно существенно) ломаетъ перегородки индивидуума и связанное съ другими людьми продолжаетъ вести независимо отъ личности, развившей его, болѣе общую, наличную, или сверхличную жизнь. Содѣйствовать этому есть величайшее счастье художниковъ, ученыхъ и общественныхъ дѣятелей». Бееръ, комментируя это мѣсто, замѣчаетъ: „только узколобый философъ не можетъ понять, „что за польза“ стать знаменитымъ послѣ смерти“. Бееръ очень хорошо развиваетъ мысль Маха въ слѣдующихъ строкахъ: „Я, которое такъ измѣнчиво уже при жизни, согласно замѣчанію Маха, въ глубокомъ снѣ, въ творческомъ экстазѣ, въ художественномъ наслажденіи, въ моментѣ сладострастія и т. д., т. е. въ моменты нашего сильнаго подъема, особенно въ моменты риска жизнью и безконечнаго сочувствія чужимъ радостямъ и печалямъ, можетъ исчезать или совершенно діонисовски возвышаться до полнаго самозабвенія. Когда это настроеніе сдѣлается доступнымъ каждому—все возвысится до вершины идеалистической точки зрѣнія, въ которой собственное Я отступаетъ

на заднiй планъ, до жизнепониманiя и жизнедѣйствительности, болѣе свободныхъ и свѣтлыхъ, побуждающихъ къ великимъ дѣламъ, къ доброй и сильной работѣ, презирающей всякое страданiе и даже смерть. Χαῖρε—радуйся—вновь станетъ привѣтствiемъ такихъ людей".

Эти идеи „махизма" находятся въ самомъ стройномъ созвучiи съ идеями научнаго соцiализма.

Прежде, чѣмъ резюмировать сдѣланное нами тройное противопоставленiе соцiалистическаго монизма и, такъ сказать, положительнаго атеизма—пессимистическому монизму Ле-Дантека, мнѣ хочется сдѣлать еще одно замѣчанiе.

Борьба не предполагаетъ непремѣнно дикой и слѣпой ненависти, можно бороться даже и вовсе безъ враждебнаго чувства, когда уважаешь врага, т. е. признаешь его мотивы благородными, въ смыслѣ отсутствiя въ нихъ низкой корысти, побуждающей вредить общественному развитiю, видовому развитiю ради личнаго благополучiя. Но и при отсутствiи уваженiя къ противнику, при сужденiи о немъ, какъ о низшемъ типѣ, который слѣдуетъ устранить съ пути прогресивнаго класса, можно не чувствовать ни призрѣнiя, ни ненависти, когда вредныя свойства противника объясняются фатальными причинами, не дававшими ему возможности узнать истину и доразвиться до высоты истинно человѣческаго сознанiя. Тутъ мы вправѣ предполагать, что при болѣе благопрiятныхъ обстоятельствахъ противникъ нашъ оказался бы нашимъ сотрудникомъ, или, по крайней мѣрѣ, былъ бы проникнутъ въ своей дѣятельности своимъ пониманiемъ идеала. Но въ тѣхъ случаяхъ, когда обстоятельства даютъ противнику отнюдь не меньшую свободу познанiя и развитiя, чѣмъ намъ самимъ, когда онъ могъ все взвѣсить и оцѣнить, и мозгъ его, обогащенный всѣми представленiями и чувствованiями культуры, остановился на мiровоззрѣнiи и поведенiи эгоистическаго характера, мы безповоротно осуждаемъ его, какъ типъ въ корнѣ вредный, не могущiй быть спасеннымъ, поднятымъ никакими убѣжденiями, никакими ласками. Тутъ передъ нами врагъ неумолимый, неисправимый. „Вы все таки не можете ненавидѣть его, ибо онъ не виновенъ, что онъ не таковъ" говорятъ намъ фаталисты. „Позвольте, ежели онъ не виноватъ въ томъ, что онъ корыстный эгоистъ, лжецъ, трусъ, жестокiй съ слабымъ, низкiй съ сильнымъ, то вѣдь и я не виноватъ, если я его за это презираю. Если же вы считаете, что мое высшее познанiе должно привести меня къ всепрощенiю и что я *виноватъ*, когда не прощаю, то тѣмъ самымъ вы уже признаете отвѣтственность на извѣстныхъ стадiяхъ познанiя, и, ежели таковое познанiе было вполнѣ доступно и негодному индивиду, то не виноватъ ли онъ сторицею? Что такое вина? Въ метафизическомъ смыслѣ ее не суще-

ствуетъ, никто не виноватъ или виновата во всемъ злѣ вся природа. Но реально виноватъ за свои порочныя качества всякій, ибо онъ есть ничто иное, какъ совокупность своихъ качествъ. Однѣ изъ нихъ случайныя и преходящи, другія кореннымъ образомъ присущи его типу, не расторжимы съ его личностью, сущностью, и мы произносимъ со стихійной силой наше эстетическое сужденіе: „онъ гадокъ!", и сила этого сужденія тѣмъ большая, чѣмъ глубже въ насъ противоположныя „гадкому" черты.

Вотъ почему не критическими, не реалистическими кажутся мнѣ увѣренія, что пролетаріатъ не долженъ и не можетъ относиться съ презрѣніемъ и ненавистью къ своимъ классовымъ врагамъ. Они, де, не виноваты, что они таковы! Какъ будто дѣло въ метафизической винѣ какой-то абстрактной сверхличности, а не въ совокупности вредныхъ и мерзкихъ чертъ, являющихся естественнымъ продуктомъ положенія хищниковъ, паразитовъ и деспотовъ.

Унтерманнъ воображаетъ, что дѣлаетъ великій выводъ изъ Дицгена, когда протестуетъ во имя діалектики противъ полемики Энгельса, противъ всякой страстной борьбы: все, де, необходимо на своемъ мѣстѣ. На мой взглядъ это не живой реализмъ борьбы, за которой не стоятъ никакія безстрастныя, фатальныя сущности, а именно пережитокъ матеріализма съ его сведеніемъ жизни, чувствъ и страстей къ ихъ „автоматической" сущности".

Я не знаю, какъ разрѣшитъ Унтерманнъ вопросъ о волѣ, которымъ онъ хочетъ заняться подробно въ особомъ сочиненіи, но пока онъ безнадежно разошелся съ самимъ Дицгеномъ. Въ самомъ дѣлѣ, онъ видитъ источникъ полемической страсти марксистовъ въ ихъ «узкой» діалектикѣ, но послушаемъ самого отца «широкой діалектики» — Дицгена:

«Эти люди оправдываются тѣмъ, что они дѣйствуютъ такъ, какъ имъ велятъ ихъ знанія и совѣсть. Мы охотно вѣримъ, что они знаютъ очень мало; но вѣдь животное также ничего *не хочетъ* знать и ничему *не хочетъ* учиться. Ихъ суевѣріе имѣетъ гораздо большее отношеніе къ носу, чѣмъ къ головѣ: ихъ носъ чуетъ ту опасность, которую несетъ съ собой свободный духъ благороднаго общества. Неудивительно, что они отъ страха становятся нервными и не могутъ заниматься безпристрастными изслѣдованіями».

«Было бы тактической ошибкой, если бы мы при такихъ обстоятельствахъ обращались съ ними, какъ съ равными и пытались съ нѣжной предупредительностью направить ихъ на путь истины. Вѣдь это — не сбившіеся не по своей винѣ съ дороги люди; это—злѣйшіе враги».

Это живой реализмъ. Но не пришлось ли бы Унтерманну учить учителя? *).

Резомируемъ:

1) Ле-Дантекъ дѣлаетъ мрачнымъ весь міръ, разсматривая его какъ единый, заранѣе предопредѣленный процессъ, въ которомъ все съ начала до конца—необходимость и рабство. Между тѣмъ міръ есть борьба элементарныхъ силъ, въ которой уже все есть свобода, а необходимость вытекаетъ изъ свободы, какъ результатъ взаимоограниченія силъ.

2) Ле-Дантекъ не усмотрѣлъ тотъ фактъ, что жизнь есть союзъ силъ, организація, высшее единство ихъ, постоянно растущее и накладывающее свою печать на всю природу; что мы аристократы жизни и съ тѣмъ вмѣстѣ природы, что мы — расширеніе свободы, побѣдоносная сила, и не знаемъ, гдѣ предѣлъ нашему хозяйничанію въ природѣ, постоянно растущему.

3) Ле-Дантекъ не понялъ существеннаго единства сознанія и физіологіи нервно-мозговыхъ центровъ, не понялъ того, что великая драма роста жизни, вида, общества отражается въ сознаніи ея утвержденіемъ, что успѣхи ея сопровождаются высшей и неоспоримой радостью, что сознаніе, однимъ словомъ, живой актеръ этой драмы, проникнутый интересомъ и надеждой относительно ея исхода.

Объясненіе ошибки Ле-Дантека мы видимъ въ его соціальной пассивности, присущей огромному большинству буржуазныхъ мыслителей. Послѣдніе, когда они честны, впадаютъ въ силу этой пассивности въ суевѣріе матеріализма (который всегда есть скрытый дуализмъ съ пассивнымъ и, обыкновенно, затертымъ сознаніемъ), когда они умѣютъ обманывать себя или хотятъ обманывать другихъ, впадаютъ въ открытый дуализмъ мистическій (съ сознаніемъ или сверхдухомъ, какъ господиномъ матеріи, или матеріей, какъ какимъ-то полубытіемъ, чистой кажимостью и пустой границей духа). Пролетаріатъ мыслитъ реалистически и монистически, онъ естественно открываетъ единство духа и матеріи, трудовой и боевой характеръ исторіи, жизни и природы и чувствуетъ себя растущей стихіей; несмотря на бѣдствія жизни, онъ говоритъ ей свое радостное «да».

---

*) Еще одинъ примѣрикъ «широкой діалектической терпимости» Дицгена: «разжирѣвшій буржуа рискуетъ задохнуться въ собственномъ жиру, но онъ слишкомъ завистливъ и жаденъ, чтобы честно оплачивать рабочихъ». (Фил. Соц.-дем. стр. 94., русск. изд.).

Соціальный миѳъ.

Читатель замѣтилъ, конечно, что то міросозерцаніе, абрисъ котораго данъ въ настоящемъ этюдѣ, не менѣе послѣдовательно атеистично, чѣмъ міросозерцаніе почтеннаго біолога.

Однако, міросозерцаніе это я склоненъ считать религіознымъ. Религіозный атеизмъ? Да, почему бы нѣтъ? И замѣтьте при томъ съ полнѣйшимъ отрицаніемъ метафизики, а потому и всякой жизни потусторонняго бога; ибо отрицатели бога часто оставляютъ въ своемъ міровоззрѣніи его тѣни. Отрицаетъ нашъ реализмъ и посюсторонняго бога и всѣ тѣни его,—это міросозерцаніе чуждо пантеизму, тому имманетному пантеизму, который исповѣдуется теперь даже нѣкоторыми католиками.

Но что же тогда религіознаго въ нашемъ атеизмѣ?

Постараюсь отвѣтить на этотъ вопросъ со всевозможной краткостью, ибо болѣе пространный отвѣтъ на него данъ мною въ статьѣ «Будущее религіи» въ «Образованіи» и особенно въ моей книгѣ «Религія и соціализмъ» *).

Сущность религіи заключается на мой взглядъ въ стремленіи положительно разрѣшить вопросъ о противорѣчіи законовъ жизни (потребностей человѣческихъ) и законовъ природы. Старыя религіи и религіозно-философскія системы разрѣшили этотъ вопросъ, *истолковывая* міръ (выраженіе Маркса), именно утѣшая себя представленіемъ о немъ, какъ о внѣшнемъ проявленіи человѣкоподобной, умолимой или прямо благой воли; новая религія разрѣшаетъ его, *передѣлывая міръ* (выраженіе Маркса). Миѳы замѣнились наукой, магизмъ—техникой. Но цѣль осталась прежняя: подчиненіе природы и максимумъ развитія жизни. Цѣль эта огромна, даже безконечна и содержитъ въ себѣ implicite всякое благо и всякую красоту. Это разъ.

Второе. Сознаніе этой цѣли (безсознательное сначала), какъ цѣнной сущности органическаго и историческаго прогресса, сливаетъ нашу личность и ея субъективныя чаянія съ объективнымъ потокомъ явленій, или вѣрнѣе, съ бѣгущимъ и ширящимся въ океанъ явленій потокомъ жизни, говоря широко, и максимальной и плодотворнѣйшей жизнью—пролетарскимъ движеніемъ, говоря узко.

Личность получаетъ при этомъ самое интенсивное и многоцвѣтное содержаніе, максимально организованное какъ съ точки зрѣнія

*) Готовится къ печати въ изд. «Шиповникъ».

причинности (познаніе органической и соціальной эволюціи), такъ и съ точки зрѣнія цѣли (идеалъ наиполнѣйшей красоты бытія черезъ наивысшую мощь человѣка), т. е. личность становится мыслимо богатѣйшей и опредѣленнѣйшей, или *по преимуществу личностью*, и въ то же время переходитъ предѣлы личности, воспринимая себя, какъ цѣнное звено въ неумирающей цѣпи поколѣній, все болѣе прочно и внутренно спаянныхъ единствомъ движенія къ идеалу. Безсмертіе обрѣтается *въ видѣ*. Личность приходитъ къ религіозному отрицанію себя во имя высшаго, богатѣя и расцвѣтая въ силу этого отрицанія.

Но надежда на побѣду красоты и блага, на блаженство и мощь, съ одной стороны, и радостная преданность высшему, разбивающая рамки оторванной жизни, подымающая ея скоротечность до вѣчнаго значенія — это душа религіи. Самъ богъ былъ только оболочкой этой души. Мнѣ кажется, что мы назовемъ чувственную сущность соціализма довольно точно, когда скажемъ, что это *религіозный атеизмъ*.

Подробности въ другомъ мѣстѣ.

Но такъ ли ужъ у насъ и нѣтъ бога? Вѣдь представленіе о богѣ имѣетъ въ себѣ нѣчто вѣчно прекрасное?

Вѣдь въ этомъ образѣ (когда эта идея выражена въ образѣ) все человѣческое поднято до высшей потенціи, отсюда красота его (пока или поскольку это образъ, т. е. ярко отражающій идеи символъ). Это вѣрно.

Іосифъ Дицгенъ, весьма часто обрушивающійся на религію, самъ былъ человѣкомъ глубоко религіознымъ. Но если его міровоззрѣніе было шагомъ впередъ, по сравненію со старыми метафизиками, то какъ религія (потому что оно тоже религія, какъ бы Дицгенъ не отмахивался отъ этого «поповскаго термина»), оно, на мой взглядъ, шагъ назадъ.

Послушаемъ Дицгена. «Мы можемъ при помощи нашего интеллекта властвовать надъ матеріальнымъ міромъ только *формально*. Въ небольшихъ размѣрахъ мы можемъ управлять его измѣненіями или движеніями по нашему желанію, но субстанція вещей въ цѣломъ, матерія en general стоитъ выше всѣхъ умовъ. Наукѣ удается превращать механическую силу въ теплоту, электричество, свѣтъ, химическую силу и т. д., и ей, можетъ быть, удастся превратить всю матерію въ силу или наоборотъ, и представить ихъ въ видѣ различныхъ формъ одной и той же сущности; но все же она можетъ измѣнить только форму, сущность остается вѣчной, непреходящей и неразрушимой. Интеллектъ можетъ подмѣтить пути физическихъ измѣненій, но это — *матеріальные пути*, и гордый духъ можетъ только слѣдить за ними, но не предписывать имъ. Человѣкъ со здравымъ

разсудкомъ долженъ постоянно помнить о томъ, что самъ онъ вмѣстѣ съ «безсмертной душой» и разумомъ, гордымъ своей познавательной способностью, только подчиненная часть міровою цѣлаго, хотя наши современные «философы» все еще заняты фокусомъ, какъ превратить реальный міръ въ «представленіе» человѣка. Религіозная заповѣдь: «ты долженъ любить Бога больше всего» можетъ быть переведена на соціальдемократическій языкъ такъ: «ты долженъ любить и обожать матеріальный міръ, тѣлесную природу или жизнь плоти, какъ первональную причину вещей, какъ бытіе безъ начала и конца, которое было, есть и будетъ отъ вѣка и до вѣка».

Это ли не религія? И богъ найденъ. «Ты долженъ любить и *обожать* матеріальный міръ».

«Ты долженъ любить папу и маму, чтить власти предержащія и т. д.». Не напоминаетъ вамъ? И это «долженъ».

«За что, г. учитель? за что я долженъ обожать матеріальный міръ?»

«Онъ первоначальная причина вещей»

«Ну, и на здоровье. Я ее вовсе не просилъ рождать вещи, ни меня въ томъ числѣ. Если бы она, г. учитель, создала меня для счастья и *разумно* заботилась бы обо мнѣ (какъ учатъ попы о Богѣ), тогда дѣло другого рода, а то родила меня эта первопричина, съ позволенія сказать, сдуру и забросила меня въ кучу остальныхъ своихъ дѣтей, которыя всѣ равны передъ лицемъ ея равнодушія».

«Но она — безъ начала и конца!»

«Ну такъ что же такое? Но она также безъ сердца, безъ головы, безъ любви, безъ памяти. Тѣло ея — тѣло дѣтей ея, бытіе ея — бытіе вещей конечныхъ. Скажите вашу мысль прямо, г. учитель, я—одна изъ вещей—долженъ любить ихъ совокупность? Такъ? По правдѣ, я и люблю. За разнообразіе, мощь этого потока. Но обожать? За что? Зачѣмъ? А если я *самая лучшая* изъ безконечности вещей? Я вотъ склоненъ думать, что не человѣкъ долженъ стать на колѣни и склонить голову передъ природой, а она... Впрочемъ ни колѣнъ, ни головы у нея нѣтъ. Моя мысль: если бы камни получили языки, они должны были бы возопить намъ: «Осанна, сынъ человѣческій, благословенъ грядый». Поклоняться матеріальному міру—идолопоклонство. И христіанскій богъ много лучше, добрѣе. У него только одинъ маленькій недостатокъ. Именно тотъ, что онъ не существуетъ, и что слѣдовъ его невозможно нигдѣ открыть. Когда придетъ ко мнѣ христіанинъ и скажетъ: «преклонись передъ Высшимъ Добромъ», я скажу ему: «не вижу его, и сердцемъ не чувствую его, вижу міропорядокъ, исполненный борьбы, предоставленный себѣ; въ небѣ, гдѣ ты видишь бога, вижу холодную безконечность и безпредѣльный вальсъ солнца и планетъ, въ огромномъ большинствѣ безсмысленныхъ, ибо нѣтъ жизни въ нихъ. Чему поклонюсь?»

Тутъ подходитъ Дицгенъ. «Матеріи поклонись, Міру, Универсу за то, что онъ очень большой, больше всего самаго бóльшаго».

Я скажу ему: «отыди отъ меня, искуситель, хочешь, что бы я падши поклонился низшему меня?»

И остаюсь я безъ бога. Потому что его нѣтъ ни въ мірѣ, ни внѣ міра.

И однако...

Жоржъ Сорель говоритъ: «всеобщей стачки можетъ быть, и даже навѣрное, не будетъ никогда, но надо поддерживать идею ея въ умахъ пролетаріата, какъ *соціальный миѳъ*, какъ руководящую, предѣльную идею, чтобы постоянно стремиться достичь той степени силы, какая предполагается нашимъ понятіемъ».

Прескверное ученіе. Такъ какъ соціальная революція отождествляется съ grêve generale, то и она отправляется въ область миѳовъ. Между тѣмъ она есть реальнѣйшая реальность, а именно несомнѣнно предстоящее.

Но теорія соціальнаго миѳа какъ нельзя примѣнимѣе въ области новаго религіознаго сознанія (пролетарскаго, а не аристо-бердяевскаго). Богъ, какъ Всезнаніе, Всеблаженство, Всемогущество, Всеобъемлющая, Вѣчная жизнь—есть дѣйствительно все человѣческое въ высшейпотенціи.

Тогда такъ и скажемъ: богъ есть человѣчество въ высшей потенціи. Но человѣчества въ высшей потенціи не существуетъ? Святая истина. Но оно существуетъ въ реальности и таитъ въ себѣ свои потенціи. Будемъ же обожать потенціи человѣчества, наши потенціи и представлять ихъ въ вѣнцѣ славы для того, чтобы крѣпче любить ихъ.

«Да пріидетъ царствіе Божіе». Regnum gloriae, апоѳеозъ человѣка, побѣда разумнаго существа надъ прекрасной въ своемъ неразуміи сестрой его — природой.

«Да будетъ воля Его», его хозяйская воля отъ предѣла до предѣла, т. е. безъ предѣла.

«Да святится имя его». На тронѣ міровъ возсядетъ Нѣкто, ликомъ подобный человѣку, и благоустроенный міръ устами живыхъ и мертвыхъ стихій, голосомъ красоты своей воскликнетъ: «Святъ, святъ, святъ, полны небо и земля славы твоей».

И человѣкъ - богъ оглянется и улыбнется, ибо вотъ все добро зѣло.

И опочитъ, добравшись до своей священной субботы? Да нѣтъ же. Вѣдь все это только символы нашей предѣльной идеи — идеи безпредѣльнаго роста мыслящей и чувствующей жизни.

А если Парки внезапно перерѣжутъ нить бытія нашего вида? А если вмѣсто безконечнаго пути страданій, труда, борьбы,—пути, усыпаннаго розами побѣдъ — провалъ внизъ, въ тлѣніе, въ неорганическое, гибель цѣнностей? Ну что же? Исторія человѣка будетъ божественнымъ фрагментомъ!

Если бы существовали въ мірѣ тѣ внѣміровыя пустоты, о которыхъ говоритъ Эпикуръ, и въ нихъ жили бы чудесные, но безсильные и безвольные боги, которыхъ онъ съ улыбкой признавалъ, они навѣрное съ восторгомъ и тревогой слѣдили бы божественно-разверстыми очами своими за судьбою страшнаго, растущаго бога, человѣка.

Нужно было совершенно исключительное, совершенно случайное совпаденіе условій, учатъ біологи, чтобы возникла протоплазма. Немножко суше, холоднѣе, жирнѣе, и возможности появленія слабой завязи божества, пѣнистаго комочка бѣлковаго вещества, не было бы. Но завязь явилась. Нить запрялась, потекла, ширясь, превращаясь въ въ ленту, полосу, потокъ, превращая землю, организуясь и организуя, заливая міръ блескомъ мысли и чувства. И вдругъ — трахъ — все полетѣло въ провалъ.

Тогда прекрасные, но безсильные боги, среди бури отчаянія, носясь на своихъ большихъ безшумныхъ крыльяхъ, стали бы рвать свои волосы, лили бы слезы изъ своихъ немеркнущихъ глазъ и, рыдая, говорили бы: «Бальдеръ умеръ, умеръ!». Стало бы пусто, темно и глупо въ этомъ огромномъ мірѣ.

Но вотъ они остановились бы среди оргіи своего горя, они устремили бы напряженный взоръ на другую планету, гдѣ-то тамъ, среди равнинъ безбрежности, на другую планету, одѣвшуюся ризой надежды, изумрудно зелеными лучами, какими свѣтимся мы среди небесъ,— тамъ вновь въ теплой плещущей волнѣ, въ щели скалъ возникъ пѣнный комочекъ, и флорой и жизнью сталъ покрываться новый шарикъ.

«Можетъ быть этотъ», шепчутъ боги.

Сейчасъ однако они шепчутъ это о насъ.

Будемъ помнить, что мы атомы ростущаго бога.

Все проникнуто свѣтомъ, жизнью, борьбой въ нашемъ атеизмѣ.

Насъ, идеологовъ, поднимаютъ вверхъ волны пролетарскаго моря. Самоувѣренность молодой стихіи — рабочаго класса рождаетъ въ сердцахъ нашихъ атеизмъ гордый, полный упованій. Сбросимъ ветхій плащъ сѣраго матеріализма. Если наши матеріалисты бодры и активны, не въ примѣръ Ле-Дантеку, то вѣдь это *вопреки* ихъ матеріализму, а не въ силу его. Такъ было и съ ихъ настоящими учителями-энциклопедистами. Но буржуазнымъ разрушительнымъ путемъ былъ матеріализмъ, какъ рѣзкая антитеза вредному мистицизму стараго режима.

Пролетаріату нуженъ гармоническій синтезъ, подымающій обѣ противоположности, претворяющій ихъ въ себѣ и уничтожающій ихъ.

Этого синтеза мы всѣ посильно ищемъ. Можетъ быть заблуждаемся, но ищемъ радостно и прилежно; сердитые окрики заслуженныхъ ветерановъ-капраловъ насъ не остановятъ:

„Да, были люди въ наше время,
Не то, что нынѣшнее племя,
Богатыри, не вы“,

ворчатъ капралы.

‹Дяденька, тѣ умерли, а намъ жить надо своимъ умомъ›.

Капралы командуютъ:

„Дружно, дѣтки, всѣ заразъ:
Буки азъ, буки азъ“.

‹Дяденька, да что же все зады твердить? Пора перейти хоть къ складамъ.

А. Луначарскій.

Современная энергетика съ точки зрѣнія эмпиріосимволизма.

За послѣдніе годы и безъ того немалочисленная семья философскихъ доктринъ обогатилась новымъ ученіемъ—энергетизмомъ. Энергетическое міровоззрѣніе, провозгласивъ банкротство господствовавшаго до тѣхъ поръ научнаго матеріализма, выступило какъ наслѣдникъ его. Не матерія и ея движеніе есть объясняющій міръ принципъ, а энергія и ея превращенія—таково основное ученіе новой школы. Сама матерія есть только группа сосуществующихъ въ одномъ пунктѣ пространства энергій. Мы ощущаемъ только энергіи, познаемъ только энергію, сама наша психическая дѣятельность есть одна изъ формъ энергіи. Внѣ энергіи нѣтъ ничего. Энергія есть первосущность міра, его субстанція.

«Энергія есть сущность міра». Выставивъ этотъ догматъ, субстанціировавъ энергію, новое ученіе стало собственно на тотъ самый путь, на которомъ стоялъ и научный матеріализмъ, въ «преодолѣніи» котораго оно видѣло свою заслугу. Въ энергетизмѣ субстанціальной энергіи проявился только въ обновленномъ видѣ духъ старой матеріалистики. Но энергетическій матеріализмъ вреднѣе матеріализма матеріи своимъ замѣтнымъ уклономъ въ сторону спиритуализма. Энергетизмъ—какъ особое міровоззрѣніе—есть, какъ ни странно звучитъ подобное словосочетаніе, спиритуалистическій матеріализмъ, легко переходящій въ матеріалистическій спиритуализмъ, изъ котораго, можетъ быть, одинъ шагъ до спиритуализма tout court. Энергетизмъ въ этомъ смыслѣ есть порожденіе того же духа субстанціализма, какимъ является и матеріализмъ, но съ тенденціей къ предпочтенію «духовной» субстанціи матеріальной.

Но наряду съ этой субстанціальной энергетикой, объявляющей себя особымъ міровоззрѣніемъ, есть чисто научная энергетика, для

которой энергія есть извѣстный символъ—я бы предпочелъ сказать: эмпиріосимволъ—систематизирующій наше познаніе. На точкѣ зрѣнія этого эмпиріосимволическаго пониманія энергіи стоитъ и авторъ данной статьи.

Но прежде, чѣмъ подойти къ самому вопросу объ энергетикѣ и ея двухъ видахъ, мнѣ придется предпослать довольно пространное— но неизбѣжное—разсужденіе, трактующее о символахъ, задачахъ познанія, субстанціальности и пр. И только въ послѣдней главѣ—къ сожалѣнію, слишкомъ короткой для разбираемой темы—эти общія посылки примѣняются къ вопросу объ энергетикѣ.

I.

Факты и символы.

Все, что познается человѣкомъ, или *дано* ему или *создано* имъ.

Я этимъ хочу раздѣлить познаніе на двѣ неодинаковаго значенія области. Дальнѣйшее изложеніе покажетъ, что обѣ эти области, при всемъ ихъ характерномъ различіи, имѣютъ многочисленныя точки соприкосновенія, даже прямо переходятъ одна въ другую, но это обстоятельство не помѣшаетъ намъ—какъ и въ иныхъ случаяхъ обнаруженія непрерывности явленій—отличать ихъ другъ отъ друга,—по крайней мѣрѣ, на ихъ противоположныхъ концахъ.

Человѣку *даны* предметы «внѣшняго» міра со всѣми ихъ свойствами и чертами, съ ихъ звуками, цвѣтами, движеніями, со всѣмъ безконечнымъ разнообразіемъ ихъ проявленій. Говоря это, я оставляю пока въ сторонѣ пресловутый вопросъ о реальности внѣшняго міра, о томъ, познаемъ ли мы вещи такими, каковы онѣ «сами по себѣ», или же намъ доступна только феноменальная сторона дѣйствительности. Тотъ или иной отвѣтъ вполнѣ безразличенъ для ставимой мною себѣ здѣсь цѣли. При томъ или другомъ толкованіи фактовъ внѣшняго міра, они во всякомъ случаѣ являются чѣмъ то независящимъ отъ произвола человѣка, чѣмъ то принудительно навязывающимся ему. Конечно, человѣкъ можетъ закрыть глаза и по своей волѣ вызвать вокругъ себя мракъ, но и мракъ этотъ опять таки ему *данъ* обстоятельствами его новой обстановки, а когда онъ откроетъ глаза, онъ не сможетъ не признать, что солнце вызываетъ рѣзкое ощущеніе свѣта, что небо голубое и т. д. и т. д.; все это данныя, *факты* (хотя по первоначальному своему значенію слово фактъ означаетъ собственно нѣчто «сдѣланное», «сдѣлавшееся»). Этому не противорѣчитъ и то, что многія стороны внѣшняго міра мы можемъ узнать лишь въ искусственной,

нами созданной, обстановкѣ, путемъ замысловатаго опыта. Важно то, что при этой искусственной обстановкѣ нѣчто принудительно навязывается намъ: оно дано намъ. Сложные лабораторные опыты, дозволяющіе мнѣ видѣть съ помощью рентгеновскихъ лучей скелетъ живого человѣка, поскольку рѣчь идетъ только объ этомъ наблюдаемомъ фактѣ, не представляютъ собой ничего принципіально новаго: это то же наблюденіе, имѣющее мѣсто лишь при болѣе исключительномъ, болѣе рѣдко встрѣчающемся совпаденіи обстоятельствъ. Мы въ этихъ случаяхъ творимъ лишь способы наблюденія, но не предметы его. Опытъ въ этомъ отношеніи можно сравнить съ микроскопомъ, который усиливаетъ способность видѣть, но не создаетъ микроорганизмовъ, наблюдаемыхъ съ его помощью.

Намъ *даны* также явленія «внутренняго» міра, вѣчно волнующееся море мыслей, воспоминаній, желаній,—область менѣе рѣзкаго, менѣе очерченнаго, но опять таки лишь предлежащаго наблюденію. Наша роль и здѣсь ограничивается только тѣмъ, чтобы регистрировать свои наблюденія и создавать для этого наиболѣе удобные способы.

Намъ *даны*, наконецъ, явленія общественныя, все это необъятное царство экономическихъ, политическихъ, религіозныхъ и другихъ фактовъ.

Но на ряду съ этимъ есть и особый кругъ явленій, гдѣ человѣческая мысль является творческой, гдѣ роль ея по существу активная. Я не имѣю здѣсь въ виду того техническаго творчества, которое выражается въ созданіи новыхъ—не встрѣчающихся даже помимо человѣка въ природѣ—тѣлъ, машинъ и т. д. Какъ объектъ внѣшняго міра, какое нибудь сложное органическое соединеніе, какая нибудь диковинная машина ничѣмъ не отличается отъ любого встрѣчающагося въ природѣ тѣла, или источника энергіи. Не важно, вышло ли это тѣло готовымъ изъ рукъ природы или должно было предварительно пройти черезъ мастерскую человѣческой мысли. О произведеніи техники можно сказать, что оно стоитъ въ такомъ же отношеніи къ естественнымъ продуктамъ, какъ опытъ къ наблюденію. Въ извѣстномъ смыслѣ, роль человѣка здѣсь чисто посредническая, роль трансформатора. Выражаясь фигурально, онъ лишь болѣе или менѣе наблюдательный зритель — а иногда суфлеръ — въ разыгрывающемся передъ нимъ дѣйствіи природы.

Авторомъ же онъ дѣлается въ совсѣмъ иной области и на совсѣмъ иной ладъ. Образчикомъ этого для насъ послужитъ какая нибудь игра, — напримѣръ, шахматы. Если наблюдать шахматную партію *непосредственно*—какъ данное—то мы увидимъ передъ собой квадратную доску, раздѣленную на 64 попеременно черныхъ и бѣлыхъ клѣтки, на

которыхъ расположены различныя рѣзныя фигурки, передвигающіяся по доскѣ самымъ прихотливымъ образомъ. Но не въ этомъ непосредственномъ впечатлѣніи дѣло. Доска можетъ быть сдѣлана сколь угодно большой или малой, она можетъ быть замѣнена листомъ бумаги, клѣтки могутъ быть не квадратныя, а прямоугольныя, круглыя, могутъ быть замѣнены даже точками, лишь бы сохранился извѣстный порядокъ въ этихъ 64 элементахъ; точно также можно измѣнить, какъ угодно, внѣшній видъ фигуръ, замѣнивши ихъ даже живыми людьми, какъ это сдѣлалъ однажды какой-то коронованный любитель шахматной игры, и т. д. и т. д. Единственное, что здѣсь существенно, — это извѣстнымъ образомъ расположенные 64 элемента-клѣтки и 32 элемента-фигуры, каждая изъ которыхъ связана извѣстными условіями, функціями. Все значеніе игры, все содержаніе ея *произвольно*, *условно*; оно не *дано*, оно *создано*.

Мы имѣемъ здѣсь передъ собой особый, воображаемый міръ, цѣликомъ сотворенный человѣкомъ. Насъ здѣсь не интересуетъ вопросъ о происхожденіи шахматной игры ни съ его культурной, ни съ его психологической стороны. Она можетъ являться отдаленной символизаціей такихъ данныхъ реальныхъ явленій, какъ война или борьба, потребность въ подобной символизаціи можетъ быть коренной психологической чертой человѣка—всѣ эти вопросы генезиса не имѣютъ для насъ пока значенія; для насъ важенъ лишь самъ фактъ символизаціи и открывающійся, благодаря ему, новый міръ,—правда, міръ, какъ мы говоримъ, фиктивный, но полный для насъ своеобразнаго интереса и приводящій къ далеко не фиктивнымъ послѣдствіямъ. Этотъ міръ творчества можно было бы назвать міромъ *игры*, такъ какъ нѣкоторыя любопытныя для насъ стороны его особенно ярко выражены въ играхъ, но мы возьмемъ болѣе широкое и привычное понятіе и будемъ говорить о мірѣ знаковъ или *символовъ*.

Каковы черты символовъ (символическаго), раскрывающіяся передъ нами въ шахматной игрѣ? Прежде всего бросается въ глаза различіе между значеніемъ непосредственно наблюдаемаго и содержаніемъ игры, недоступнымъ взору непосвященнаго человѣка. За видимымъ нами физическимъ процессомъ передвиженія фигурокъ скрывается его, такъ сказать, душа, его смыслъ. Шахматная игра это процессъ двойственный, она имѣетъ внѣшнюю и внутреннюю сторону. Она представляетъ собой не только феноменъ, но и—пользуясь выраженіемъ, взятымъ изъ области взаимоотношеній между душой и тѣломъ — *эпифеноменъ*. Внутренняя, эпифеноменальная сторона игры не встрѣчается въ полѣ прямого наблюденія, протекая параллельно съ внѣшнимъ, механическимъ процессомъ передвиженія фигуръ по доскѣ. Этотъ внѣшній видимый про-

цессъ стоитъ къ внутреннему въ отношеніи *знака* къ означаемому, *замѣстителя* (субститута) къ замѣщаемому. Наконецъ, что еще наблюдается въ шахматной игрѣ—это произвольность и условность всего процесса ея, условность правилъ, связывающихъ движеніе фигуръ и т. д.—словомъ то, что можно назвать *конвенціональностью* шахматной игры.

Но было бы ошибочно думать, что эти три черты (эпифеноменизма, субституціи и конвенціальности) всегда встрѣчаются вполнѣ развитыми во всѣхъ символахъ. Это характерно лишь для наиболѣе чистыхъ, наиболѣе далекихъ отъ «даннаго», символовъ. Вообще же говоря, можно установить многочленную градацію, показывающую, какъ постепенно развиваются символы изъ непосредственной дѣйствительности. На этомъ важномъ фактѣ я остановлюсь нѣсколько подробнѣе.

Представимъ себѣ животное, напримѣръ, птицу, питающуюся красными сладкими плодами. Непосредственно біологически для птицы важна сладость плодовъ, наличность въ нихъ питательныхъ сахаристыхъ веществъ. Но вскорѣ весьма естественная и полезная ассоціація свяжетъ вкусовое ощущеніе сладкаго съ яркимъ и рѣзкимъ зрительнымъ ощущеніемъ краснаго. Въ той психической туманности, которую представляютъ собой ощущенія испытывающаго голодъ животнаго, начинаетъ образовываться свѣтлое ядро, характеризуемое представленіемъ «краснаго». «Красное» стягиваетъ теперь къ себѣ другіе элементы переживаній птицы, подчиняетъ ихъ себѣ. Мало-по-малу оно оказывается наиболѣе актуальнымъ членомъ психическаго ряда, въ то время какъ другіе ведутъ полускрытое, потенціальное существованіе. «Красное» начинаетъ такимъ образомъ играть роль замѣстителя для довольно сложнаго комплекса ощущеній. Въ немъ мы уже имѣемъ эмбріонъ символа. Но въ данномъ случаѣ еще нѣтъ полнаго распаденія процесса на знакъ и означаемое. Процессъ весь еще происходитъ, такъ сказать, въ одной плоскости; правда, въ одной части этой плоскости произошло уже значительное сгущеніе, но оно еще не оторвалось, не отдѣлилось въ самостоятельное цѣлое. Явленія эпифеноменизма мы здѣсь еще не встрѣчаемъ; не встрѣчаемъ также и признака конвенціональности, ибо «красное» составляетъ естественный, необходимый членъ психическаго ряда, направленнаго на добываніе пищи.

Сдѣлаемъ теперь шагъ дальше. Вообразимъ, что видъ краснаго питательнаго плода сопровождается у птицы какими-нибудь постоянными непроизвольными движеніями или, еще лучше, какими-нибудь характерными звуками, чириканіемъ опредѣленнаго рода. Физіологически это будетъ дополнительный, побочный членъ психическаго ряда, связаннаго съ представленіемъ пищи. Если бы птица вела одиночное су-

ществованіе, то издаваемое ею своеобразное чириканье такъ и осталось бы на положеніи побочнаго члена. Но при наличности соціальной жизни, въ стаѣ, этотъ звукъ пріобрѣтаетъ совсѣмъ особое и самостоятельное значеніе. Если для птицы, увидѣвшей красный плодъ, онъ неизбѣжное у нея физіологически послѣдѣйствіе, или, вѣрнѣе, подлѣдѣйствіе, то для другой птицы, услышавшей его, онъ является признакомъ, знакомъ того, что пища находится вблизи. Если представленіе «краснаго» было лишь эмбріономъ символа, то связанный съ нимъ звукъ является уже нѣкоторымъ символомъ. Мы въ данномъ случаѣ ясно наблюдаемъ двусторонность разбираемаго явленія, его внѣшнюю и внутреннюю стороны, его феноменизмъ и эпифеноменизмъ. Но мы еще не имѣемъ здѣсь черты конвенціальности. Издаваемый нашей птицей звукъ символъ безусловный, непроизвольный.

Съ такихъ непроизвольныхъ символовъ началась, конечно, и рѣчь человѣка. Остатки ихъ, рудименты, сохранились еще въ, такъ называемыхъ, звукоподраженіяхъ или въ нѣкоторыхъ междометіяхъ, выражающихъ различные моменты чувства. Вообще въ аффективной жизни символы тѣснѣе, безусловнѣе связаны съ выражаемыми ими чувствами, чѣмъ въ жизни представленій. Такія чувства и эмоціи, какъ боль, гнѣвъ, ужасъ, радость, почти съ непреодолимой силой влекутъ за собой характерную для каждаго изъ нихъ картину внѣшнихъ проявленій. Впрочемъ, усиліями воли удается разрушить и эту крѣпчайшую связь и даже превратить ее въ діаметрально противоположную: такъ взятый въ плѣнъ и замучиваемый врагами ирокезецъ затягиваетъ предсмертную пѣснь, въ которой поноситъ своихъ побѣдителей; такъ сжигаемый на кострѣ фанатикъ словословитъ Всевышняго и пр. Это показываетъ, что безусловность символизаціи (выраженія ощущеній) даже въ данномъ случаѣ относительна, условна. Тѣмъ болѣе приходится сказать это относительно представленій, которыя не такъ интимно связаны съ функціонированіемъ всего организма. Поэтому слова, выражающія представленія, довольно быстро и легко—на историческій, разумѣется, масштабъ,—отдѣляются отъ своей физіологической основы. Въ ходѣ развитія естественная (безусловная) связь слова съ образомъ постепенно теряется, и въ концѣ его слово для развитаго сознанія представляется чѣмъ то искусственнымъ, произвольно связаннымъ съ обозначаемой имъ вещью. Я говорю для «развитаго сознанія», ибо для нетронутаго еще рефлексіей ума слово неотдѣлимо отъ выражаемой имъ вещи, составляетъ одно цѣлое съ нимъ. Нерѣдко, поэтому, моментъ философскаго удивленія съ того и начинается, что знакъ отдѣляется отъ означаемаго. Извѣстенъ разсказъ объ одномъ нѣмцѣ, который не понималъ странности французовъ, называющихъ хлѣбъ pain. «Какъ же

можно называть хлѣбъ pain, удивлялся онъ, когда хлѣбъ это все-таки хлѣбъ». Но знакомство съ тѣмъ несомнѣннымъ фактомъ, что хлѣбъ въ то же время оказывается и pain'омъ, а на другихъ языкахъ еще чѣмъ-нибудь инымъ, должно рано или поздно повести къ отдѣленію хлѣба, какъ чего то самостоятельнаго, какъ „вещи въ себѣ», отъ хлѣба, какъ имени какъ явленія, какъ вещи для раздавателя именъ—человѣка. Выдѣленіе символа изъ связи знакъ-означаемое является такимъ образомъ однимъ изъ путей образованія понятія о «вещи въ себѣ».

Но это только между прочимъ. Дѣло же въ томъ, что въ концѣ развитія слова мы ужъ имѣемъ конвенціальность связи его съ тѣмъ, что оно обозначаетъ. Конечно, подробная картина исторіи слова показала бы намъ, какъ постепенно и незамѣтно произвольное выростало изъ непроизвольнаго, условное изъ безусловнаго. Все это вѣрно. Но на ряду съ этой генетической точкой зрѣнія имѣетъ свое особое значеніе и чисто теоретическая точка зрѣнія, берущая различія явленій въ ихъ откристализовавшейся формѣ. Слово въ концѣ развитія не то, что въ началѣ его. Количество и здѣсь переходитъ въ качество.

Развитіе письменности показало бы намъ картину того же постепеннаго роста символизаціи, что и исторія слова. Въ началѣ это почти непроизвольная физіологическая реакція. Первобытный человѣкъ такъ же естественно воспроизводитъ, «подражаетъ» формамъ животныхъ и вещей, какъ онъ голосомъ подражаетъ звукамъ животныхъ или въ такихъ словахъ, какъ «громъ», «трескъ» и пр., воспроизводитъ соотвѣтственныя слуховыя впечатлѣнія. Первые письменные знаки, какъ и первичныя слова, это своего рода безусловные символы, это — нюансвруя понятія — не символы, а *копіи*. И только очень длиннымъ и запутаннымъ путемъ мы приходимъ отъ этихъ грубыхъ первобытныхъ копій къ современной фонетической письменности, письменности, которая символизируетъ уже не предметы, а ихъ имена, и даже не цѣлыя имена, а элементы ихъ.

Въ теперешній моментъ развитія рѣчи слово «красный» не имѣетъ ничего общаго съ выражаемымъ имъ ощущеніемъ или представленіемъ краснаго: для насъ связь этихъ двухъ явленій конвенціональная, а если войдетъ въ употребленіе какой нибудь искуственный интернаціональный языкъ, то условность обозначенія только яснѣе выступитъ аружу. Тотъ же условный характеръ носитъ и та группа письменныхъ наковъ, съ помощью которой мы выражаемъ звуковой рядъ «красный». Примѣрами подобной же чистой конвенціональности могутъ служить для насъ такія системы знаковъ, какъ ноты, которыми символизируются музыкальные звуки, или стенографія, символизирующая обычную нашу письменную символику и т. д. Если мы буквами *e*, *s*, *c* означимъ

соотвѣтственно явленія эпифеноменизма, субституціи и конвенціональности, то можно для такихъ символовъ, какъ сказанное или написанное слово «красный», употреблять формулу:

«Красный» $= e + s + c$.

Но въ такомъ развернутомъ видѣ формула эта является лишь продуктомъ долгаго развитія слова. Въ началѣ его, въ стадіи эмбріона символа, въ представленіи «краснаго» характерна лишь черта замѣстительства:

«Красный» $= s$.

На слѣдующей ступени, которую, какъ я сказалъ, можно назвать стадіей безусловнаго символа или копіи, присоединяется еще явленіе эпифеноменизма.

«Красный» $= e + s$.

Дальнѣйшая и детальная исторія слова должна была бы намъ показать, какъ постепенно убывала безусловность символизаціи, пока, какъ въ случаѣ искусственнаго языка, она не падаетъ до нуля и передъ нами не получается полная формула «краснаго»: $e + s + c$, гдѣ c обозначаетъ чистую конвенціональность связи между знакомъ и означаемымъ.

Но чистая конвенціональность, наблюдаемая нами на этихъ примѣрахъ, только предѣльный случай. Чаще же всего употребляемые и вводимые нами символы связаны нѣкоторыми условіями, вытекающими изъ самой сути устанавливаемой символизаціи. Возьмемъ пластинку фонографа съ изображеннымъ на ней «рисункомъ» какой нибудь мелодіи. Разсматриваемыя непосредственно борозды на пластинкѣ даютъ только извѣстное зрительное впечатлѣніе. Но подъ тонкимъ и нѣжнымъ рисункомъ скрывается опредѣленный эпифеноменъ, какая нибудь превосходная арія, которую опытный человѣкъ могъ бы разобрать такъ же какъ музыкантъ читаетъ партитуру или телеграфистъ телеграмму. Но есть и разница между сравниваемыми здѣсь явленіями: въ то время, какъ мы совершенно вольны въ выборѣ знаковъ, которыми мы отмѣчаемъ музыкальные звуки и ихъ комбинаціи, наша свобода въ выборѣ фонографическаго рисунка довольно ограничена. Отъ насъ, конечно,ообще зависитъ установленіе связи между звукомъ человѣческаго голоса и вибраціями иглы, проводящей углубленія въ пластинкѣ; отъ выбора матеріала пластинки и пр. будетъ, кромѣ того, зависѣть и характеръ рисунка на ней — но наряду съ этимъ неизмѣннымъ будетъ оставаться вліяніе самихъ звуковыхъ волнъ и т. д. Для того символа, какимъ является спиралевидная линія на пластинкѣ, формула будетъ нѣсколько иной, чѣмъ для разобраннаго выше случая:

«рисунокъ на фонограф. пластинкѣ» $= e + s + c_n$

гдѣ знакъ c_x показываетъ, что мы имѣемъ дѣло не съ чистой конвенціей, а со связью, налагающей на нашъ произволъ нѣкоторыя, неопредѣлимыя нами дальше, ограниченія.

То же самое можно было бы сказать о даваемыхъ различными самопишущими приборами графикахъ, изображающихъ измѣненія температуры, давленія, силы вѣтра и пр. Во всѣхъ этихъ случаяхъ характеръ знаковъ зависитъ не только отъ нашего произвола, но и отъ характера самого означаемаго. Знакъ является здѣсь равнодѣйствующей двухъ различныхъ силъ.

Мы видимъ, такимъ образомъ, что въ трехчленной формулѣ, изображающей строеніе символа, члены его не остаются неизмѣнными. Въ разобранныхъ нами случаяхъ постояннымъ оставалось пока только *s*, явленіе замѣстительства, около котораго, какъ ядра, группируются другіе элементы символа. Въ слѣдующей главѣ мы перейдемъ къ разсмотрѣнію очень важнаго ряда явленій, гдѣ главнымъ объектомъ измѣненій будетъ именно элементъ *s*.

2.

О символизмѣ математическихъ понятій и понятій времени и пространства.

Какъ образчикъ «созданнаго» я выбралъ въ предыдущей главѣ шахматную игру, на примѣрѣ которой пытался выдѣлить характерные для символа признаки. Не трудно, однако, замѣтить важное различіе между шахматной игрой и взятыми мной затѣмъ другими образчиками символическаго (слово, письменный знакъ, графика). За звуковой группой «красный» скрывается внутреннее содержаніе, образъ «краснаго», какъ нѣчто *данное* человѣку. Знакъ *s* въ данномъ случаѣ сейчасъ же распадается на *s* и *d*, т. е. на знакъ и на данное, символизируемое имъ; онъ не просто *s*, онъ s_d, т. е. знакъ, символизирующій данное. За письменной группой «красный» мы читаемъ ея смыслъ, звуковую группу «краснаго», которая или прямо можетъ быть признана данной, или же немедленно разрѣшается въ данное. То же самое можно сказать о стенографическихъ значкахъ, о нотныхъ символахъ, о фонографическомъ рисункѣ и пр.: всѣ они s_d, всѣ они распадаются на знакъ и на означаемое данное.

Не то мы встрѣчаемъ въ случаѣ шахматной игры. За непосредственно наблюдаемыми знаками (это могутъ быть или движенія фигуръ по доскѣ или же для знатока написанная партія) протекаетъ эпифеноменальный процессъ, который не данъ и не сводимъ сейчасъ же на

данное, но который самъ созданъ, самъ символиченъ. Какъ уже было выше сказано, можно измѣнить величину и форму фигуръ, можно измѣнить величину и форму клѣтокъ—все это не измѣняетъ содержанія *внутренней* символики, состоящей въ рядѣ правилъ и соглашеній, связывающихъ движенія 32 элементовъ-фигуръ по полю изъ 64 элементовъ-клѣтокъ. Я ужъ не говорю объ условности и произвольности этихъ соглашеній. Если бы мы могли прослѣдить всю длинную эволюцію шахматной игры, то мы и здѣсь, какъ и въ случаѣ съ устными и письменными знаками, увидѣли бы, какъ условное выростаетъ изъ безусловнаго, какъ естественная и почти непроизвольная въ началѣ симолизація (копированіе) дѣйствительности—въ родѣ различныхъ военныхъ игръ и танцевъ, воспроизводящихъ сцены битвы или охоты — мало по малу становится все болѣе искусственной и произвольной. Но вопросъ конвенціональности я оставляю здѣсь въ сторонѣ. Независимо отъ характера соглашеній, связывающихъ между собой движеніе фигуръ по клѣткамъ, независимо отъ большей или меньшей степени условности этихъ соглашеній, остаются сами эти элементы, какъ таковые, какъ идеальные образы, какъ абстракціи. Эти выраженія: «абстракція», «идеальный образъ», показываютъ, что мы здѣсь имѣемъ дѣло не съ чѣмъ то непосредственно даннымъ, а съ какими то психическими образованіями, замѣщающими довольно сложные психическіе ряды, образованіями, которыя въ качествѣ такихъ именно замѣстителей и важны для насъ. Въ чемъ заключается здѣсь процессъ замѣстительства, въ какомъ направленіи идетъ онъ, каковы скрывающіеся подъ нимъ потенціальные члены психическаго ряда — останавливаться на этомъ я не буду. Для меня важно только установить, что въ разбираемомъ случаѣ внѣшняя символика прикрываетъ собой не «данное», а «созданное», внутреннюю символику. Явленіе субституціи s распадается поэтому здѣсь не на s и d, какъ въ прежнихъ примѣрахъ, а на s и s; знакомъ его будетъ не s_d, а s_s или, еще проще, s^2. Пользуясь этимъ новымъ обозначеніемъ, мы получимъ слѣдующую формулу шахматной символики:

$$\text{«шахматная игра»} = e + s^2 + c.$$

Не трудно замѣтить, что явленіе субституціи, вообще занимающее центральное мѣсто въ развитіи символовъ, здѣсь особенно сильно выдвинуто. Болѣе всего пострадало явленіе *e*. Внѣшній знакъ—какой бы то ни было формы—нуженъ только, какъ твердый, неподвижный пунктъ, около котораго можетъ развертываться все дѣйствіе внутренней символики.

Формула, выражающая строеніе шахматныхъ символовъ, въ своей существенной части имѣетъ значеніе для цѣлаго ряда очень важныхъ символовъ, къ разсмотрѣнію которыхъ мы и перейдемъ.

Прежде всего насъ встрѣчаютъ математическія понятія и дѣйствія. Въ своей статьѣ объ «апріоризмѣ и пр.» «Вѣстникъ жизни», 1907 г. № 3) я довольно подробно останавливался на этомъ вопросѣ и поэтому могу здѣсь ограничиться лишь немногими резюмирующими замѣчаніями. Если говорить о наукѣ чиселъ, то даже элементарнѣйшія понятія и операціи ея символичны. Такъ элементъ ариѳметики «три» не данъ намъ въ непосредственной дѣйствительности; онъ созданъ нами. Онъ замѣщаетъ очень сложные психическіе ряды, всю сложность которыхъ можно оцѣнить, если вспомнить, съ какимъ, напримѣръ, трудомъ усваиваются дѣтьми ариѳметическія понятія. Здѣсь и составленіе однородныхъ группъ изъ трехъ: три пальца, три яблока, три человѣка и пр.; и сличеніе этихъ разнородныхъ группъ для выдѣленія изъ нихъ чего то неизмѣннаго, однороднаго,—словомъ, огромная работа ассоціаціи и диссоціаціи элементовъ даннаго, пока въ умѣ начинающаго не блеснетъ вдругъ молнія просвѣтленія, и онъ не станетъ на ту точку зрѣнія, откуда ему становится понятнымъ значеніе символа «три». То же самое можно сказать—и еще съ большимъ правомъ—объ ариѳметическихъ дѣйствіяхъ сложенія, вычитанія и пр. Все это, если оставить въ сторонѣ практическое значеніе ариѳметики—символика, такая же, какъ и символика шахматной игры, съ той только разницей, что въ этихъ первыхъ ариѳметическихъ операціяхъ элементъ конвенціональности падаетъ почти до нуля. Это своего рода безусловная, принудительная символика. Формулой ея было бы:

«элементарныя ариѳметическія понятія и дѣйствія»$=e+s^2$

Но чѣмъ дальше мы подвигаемся въ ряду ариѳметическихъ и продолжающихъ ихъ алгебраическихъ дѣйствій, тѣмъ больше становится роль условности и произвола. Мы доходимъ, наконецъ, до такихъ понятій, какъ ирраціональныя или мнимыя величины, о которыхъ уже и обыденное пониманіе говоритъ, что они символы, т. е. нѣчто созданное, выдуманное, нереальное. На самомъ же дѣлѣ это значитъ лишь, что въ нихъ значительно выросъ элементъ конвенціональности. Формулой для такихъ высшихъ ариѳметическихъ понятій будетъ, какъ и для символовъ шахматной игры:

«высшая ариѳметическая символика»$=e+s^2+c$

Эти разсужденія цѣликомъ примѣнимы къ геометріи. Элементы, надъ которыми она оперируетъ,—неимѣющія протяженія точки, имѣющія только одно измѣреніе линіи и пр.—не есть нѣчто данное намъ въ эмпиріи. Они идеальные, символическіе объекты знанія, созданные идеализирующей, т. е. замѣщающей и упрощающей, работой мысли. Что же касается далѣе соглашеній, связывающихъ эти элементы геометріи, т. е., такъ называемыхъ, аксіомъ и постулатовъ, то работы

послѣдняго времени показали, какъ много условнаго въ этихъ, повидимому, аксіоматическихъ истинахъ. Наша эвклидовская геометрія оказалась лишь частнымъ случаемъ въ ряду множества столь же правомѣрныхъ формально геометрическихъ системъ. Если же она имѣетъ въ нашихъ глазахъ особое значеніе, то по мнѣнію нѣкоторыхъ ученыхъ это объясняется большой ролью, играемой въ нашей жизни твердыми тѣлами, свойства которыхъ легче всего изучаются при допущеніи гипотезъ эвклидовой геометріи [1]). Какъ бы тамъ ни было, если и принять, что въ эвклидовой геометріи ничтоженъ элементъ конвенціональности, то въ разсужденіяхъ современныхъ метагеометровъ мы имѣемъ символику чистѣйшей воды, выражаемую формулой: $e+s^2+c$

Проблемы геометріи естественно приводятъ насъ къ вопросу о пространствѣ. Я имѣю здѣсь въ виду не физіологическое пространство, разное у каждаго индивида, а то идеальное пространство геометра, безконечное по всѣмъ направленіямъ и однородное, которое вырабатывается въ процессѣ сглаживанія и систематизаціи расходящихся индивидуальныхъ пространственныхъ опытовъ. Аттрибуты этого геометрическаго пространства—безконечность и однородность—ясно показываютъ, что оно есть продуктъ такой же идеализаціи, какъ и элементы геометріи,—точки, линіи, поверхности. Въ случаѣ нашего обычнаго трехмѣрнаго пространства эта символизація носитъ почти естественный, стихійный характеръ. Но и здѣсь въ дальнѣйшемъ развитіи увеличивается значеніе творческаго произвола, и многомѣрныя пространства или пространства отрицательной кривизны современныхъ математиковъ врядъ ли многимъ отличаются по существу отъ символики шахматной игры.

Такимъ же символомъ оказывается время, эта вторая «апріорная форма чувственности» по терминологіи Канта. Опять таки, дѣло идетъ не о психологическомъ времени, которое каждый носитъ въ себѣ; дѣло идетъ также не просто о сознаніи того, что одно явленіе совершается раньше или позже или одновременно съ другимъ. Насчетъ этого субъективнаго времени можно строить разныя психологическія теоріи, можно утверждать, что мы имѣемъ особое ощущеніе времени, такое же спеціальное, какъ и ощущенія различныхъ цвѣтовъ, звуковъ и пр. Но дѣло не въ этомъ. Для насъ рѣчь здѣсь идетъ о *логическомъ* времени, о времени астронома, механика, ученаго, о томъ *объективномъ* времени съ которымъ мы сообразуемся практически, съ которымъ мы сообразуемъ наши субъективныя времена. Мы его себѣ представляемъ въ видѣ нѣкоего равномѣрнаго теченія, въ видѣ непрерывно и равномѣрно наростающей ленты. Но это равномѣрное теченіе не дано намъ въ опытѣ. Мало того: оно даже и не можетъ быть дано въ опытѣ; оно наше построеніе. Дѣло въ томъ, что у насъ нѣтъ способовъ измѣренія времени

какіе мы употребляемъ, напримѣръ, при измѣреніи пространственныхъ величинъ. Для послѣднихъ мы пользуемся методомъ накладыванія: если двѣ наложенныя одна на другую длины совпадаютъ—то онѣ равны, если же нѣтъ—то одна больше, а беря какую нибудь меньшую длину, опять таки способомъ накладыванія можно узнать, на сколько или во сколько разъ больше. Для сравниванія же интерваловъ времени у насъ нѣтъ соотвѣтствующей единицы времени и нѣтъ возможности накладывать времена одно на другое. Свидѣтельства сознанія, говорящаго, что такіе то промежутки времени равны между собою или что одинъ изъ нихъ въ два, три и т. д. раза больше, чѣмъ другой, какъ мы знаемъ изъ многочисленныхъ опытовъ крайне грубы и неточны. Для измѣренія времени мы прибѣгаемъ поэтому къ обходному пути. Мы обращаемся къ различнымъ явленіямъ внѣшняго міра: къ размахамъ маятника, къ раскручиванію пружины, приводящей въ движеніе стрѣлку часовъ, къ вращенію земного шара, къ паденію водяныхъ капель или песку изъ соотвѣтствующихъ резервуаровъ. Всѣ эти явленія протекаютъ «во времени», т. е. въ нашемъ сознаніи преемственно проходятъ одно колебаніе маятника, за нимъ другое, третье... или же мы замѣчаемъ паденіе одной капли воды, потомъ другой, третьей. Мы ощущаемъ, вообще говоря, что три послѣдовательныхъ размаха маятника (или три вытекшихъ капли и пр.) вызываютъ въ насъ ощущеніе одинаковости истекшаго для каждой пары времени. Но это данное намъ (и какъ мы знаемъ приблизительное) ощущеніе имѣетъ только значеніе повода, матеріала, изъ котораго мы создаемъ понятіе идеально равныхъ промежутковъ. Фактически въ разбираемыхъ случаяхъ даже и не можетъ быть равенства интерваловъ времени: вода въ резервуарѣ, изъ котораго вытекли первыя двѣ капли, будетъ оказывать уже меньшее давленіе, чѣмъ въ началѣ, и поэтому третья капля выльется съ нѣкоторымъ—правда ничтожнымъ—запозданіемъ; огромная приливная волна своимъ ежедневнымъ треніемъ должна удлинять время обращеніе земного шара и, значитъ, вліять на величину звѣздныхъ сутокъ и пр. Но мысль человѣка абстрагируетъ отъ этихъ явленій; она создаетъ идеальный неосуществляющійся и неосуществимый случай. Такъ мы можемъ, напримѣръ, вообразить себѣ резервуары со все возрастающими количествами воды, въ сравненіи съ которыми вліяніе немногихъ вытекшихъ капелекъ окажется ничтожнымъ и будетъ при томъ все болѣе уменьшаться. Въ предѣлѣ, въ идеальномъ случаѣ, это вліяніе будетъ сведено къ нулю, и мы получимъ водяные часы съ абсолютно равными промежутками времени. То же самое мы можемъ продѣлать въ случаѣ маятника, вращенія земли и пр. Вырабатываемый такимъ образомъ символъ равномѣрно протекающаго времени и скрываетъ подъ собой всю эту работу идеализаціи непосредственно даннаго.

Но это не все. Въ случаѣ времени символизація идетъ еще съ другой стороны. Возьмемъ такой рядъ фактовъ, вполнѣ, повидимому, независимыхъ другъ отъ друга. Мы разсматриваемъ нѣсколько послѣдовательныхъ звѣздныхъ сутокъ, т. е. промежутковъ времени между двумя послѣдовательными прохожденіями какой нибудь звѣзды черезъ меридіанъ. Мы вмѣстѣ съ тѣмъ замѣчаемъ число соотвѣтственныхъ размаховъ маятника, путь на циферблатѣ, пройденный часовой стрѣлкой, количество воды, вытекшей изъ водяныхъ часовъ, количество песку, высыпавшагося изъ резервуара песочныхъ часовъ и пр. Въ результатѣ нашего сравненія — если откинуть неизбѣжныя погрѣшности наблюденія—окажется слѣдующее. Въ теченіе каждыхъ сутокъ маятникъ дѣлалъ одно и то же число колебаній — 86.400, — стрѣлка на циферблатѣ дважды обходила весь кругъ, одинаковое количество воды вытекло изъ водяныхъ часовъ и т. д. Это мы замѣчаемъ и во вторыя сутки, и въ третьи, и въ четвертыя... Передъ нами нѣкоторое общее свойство разбираемыхъ явленій, нѣкоторый общій законъ чередованія ихъ. Это уже не то субъективное чувство равенства двухъ промежутковъ времени, которое было такъ измѣнчиво и колебалось въ зависимости отъ ряда причинъ, отъ настроенія наблюдателя, его нетерпѣнія и пр. Здѣсь никакое настроеніе не можетъ измѣнить положеніе вещей: прежде чѣмъ маятникъ не закончитъ своего 86.400-го колебанія, или стрѣлка не станетъ противъ опредѣленнаго дѣленія циферблата, или не выльется вся вода безъ остатка изъ резервуара водяныхъ часовъ, звѣзда не появится на меридіанѣ. Таковъ объективный фактъ. Такимъ образомъ, что бы мы ни думали о времени, но съ понятіемъ его связанъ, повидимому, общій законъ измѣненія внѣшнихъ явленій. Время оказывается нѣкоторой постоянной, нѣкоторой *константой* нашего опыта. Въ рукахъ метафизирующей мысли эта связь въ явленіяхъ превращается въ нѣчто, стоящее внѣ и надъ явленіями и подчиняющее ихъ себѣ. Время оказывается какой-то особой абстрактной сущностью, которая господствуетъ надъ всѣмъ сущимъ: время измѣняетъ все, время старитъ людей, время губитъ и пр. Для антропоморфической же мысли время это даже не сущность, а существо, Сатурнъ, своей безпощадной косой убирающій жатву жизни.

Но если устранить это метафизически-анимистическое пониманіе, въ понятіи объективнаго времени остается данная намъ постоянная связь явленій. Но это не такъ или, вѣрнѣе, не совсѣмъ такъ. Выше было сказано, что константа времени получается, если откинуть неизбѣжныя погрѣшности наблюденія. *Если откинуть неизбѣжныя погрѣшности* — но это значитъ, что результаты лишь приблизительно совпадаютъ между собой. Это приближеніе довольно велико на нашъ взглядъ

для сравниваемыхъ между собой случаевъ звѣздныхъ сутокъ, качаній маятника и пр. Но если бы мы объектами сравненія взяли звѣздныя сутки, съ одной стороны, и число біеній пульса—съ другой, то расхожденіе получилось бы очень значительное, при чемъ результатъ сравненія былъ бы различенъ въ зависимости отъ возраста, состоянія здоровья и пр. человѣка, являющагося предметомъ нашего наблюденія. Подобное же или даже еще бóльшее расхожденіе получилось бы при сравненіи звѣздныхъ сутокъ съ какими нибудь другими періодическими явленіями. Значитъ ли это, что понятіе объективнаго времени не примѣнимо къ этому новому ряду явленій? Значитъ ли это, что константа времени имѣетъ ограниченное, а не универсальное, значеніе? Конечно, нѣтъ: мы и на эти явленія распространяемъ понятіе равномѣрно текущаго времени, но мы говоримъ, что эти явленія болѣе сложнаго характера и что въ нихъ имѣется цѣлый рядъ возмущающихъ причинъ, нарушающихъ ровное теченіе процесса. Что же это значитъ? Это значитъ, что мы, руководимые извѣстными опытными данными, *строимъ* символъ идеальнаго времени. Мы строимъ понятіе идеально-простыхъ, элементарныхъ процессовъ (явленій), которые своимъ періодическимъ повтореніемъ даютъ намъ опору для измѣренія временныхъ интерваловъ. Наблюдаемыя же въ опытѣ отклоненія мы объясняемъ наличностью разныхъ усложняющихъ факторовъ.

Такимъ образомъ, относительно времени мы продѣлываемъ по существу ту же операцію идеализированія, что и относительно другихъ, менѣе общихъ, законовъ нашего знанія. Найденное нами въ опытѣ приближенное отношеніе между явленіями A и B мы превращаемъ въ точное, безусловное отношеніе,—и тогда оно переводится въ рангъ законовъ природы. Отклоненія же отъ точности отношенія объясняются или погрѣшностями наблюденія или вмѣшательствомъ новыхъ отношеній, новыхъ законовъ. Законовъ природы мы стараемся по возможности не трогать, руководствуясь правиломъ, что «законы святы, да исполнители лихіе супостаты». Исполнители, т. е. сами факты опыта. Конечно, если расхожденіе оказывается слишкомъ крупнымъ, чтобы найти ему приличное объясненіе, мы отказываемся отъ установленнаго нами закона, но только для того, чтобы создать себѣ другое идеальное отношеніе, другой символъ, который бы лучше выражалъ совокупность фактовъ.

Отъ другихъ, менѣе общихъ, законовъ символъ времени отличается только тѣмъ, что никакой опытъ не въ состояніи опровергнуть его. Какъ можно доказать, что время течетъ неравномѣрно, неправильно? Всякое, самое сложное и запутанное, явленіе мы будемъ разлагать на рядъ процессовъ до тѣхъ поръ, пока не подведемъ его подъ понятіе объективнаго времени. Подобно тому, какъ геометръ сложную

кривую линію приводитъ къ простотѣ прямой, разсматривая первую, какъ предѣлъ безконечнаго ряда вписанныхъ ломаныхъ — т. е. разлагая кривую на безчисленное множество элементарныхъ прямыхъ — такъ поступаемъ мы и съ неправильными, неперіодическими процессами нашего опыта, разсматривая ихъ, какъ предѣлы процессовъ правильныхъ и періодическихъ. Въ символѣ времени скрытъ, такимъ образомъ, постулатъ объ упрощеніи явленій, о сведеніи ихъ къ типу элементарныхъ періодическихъ процессовъ [2]).

Время бѣднѣе свойствами, чѣмъ пространство (мы ему приписываемъ только одно измѣреніе, оно имѣетъ къ тому же опредѣленное направленіе—отъ прошедшаго черезъ настоящее къ будущему—въ то время, какъ пространственныя величины можно пробѣгать въ двухъ противоположныхъ направленіяхъ и пр.). Поэтому роль творческаго произвола здѣсь несравненно ограниченнѣе, чѣмъ въ случаѣ съ пространствомъ. Но при желаніи можно было бы создать своего рода метахронометрію, которая, конечно, уступала бы по интересу и по многообразію своихъ положеній теоремамъ метагеометріи, но которая показала бы, что и понятіе времени можно развить до степени чистаго символа, формулой котораго былъ бы полный трехчленъ $e + s^2 + c$.

3.

О символизмѣ въ естествознаніи.

Число, пространство, время и опирающіяся на нихъ математическія дисциплины носятъ, какъ мы видимъ, символическій характеръ. Но значеніе символовъ простирается гораздо дальше этихъ формальныхъ отраслей науки. Оно проникаетъ все наше знаніе, которое, въ концѣ концовъ, есть символическое познаніе или, что одно и то же, познаніе символическаго.

Франклинъ опредѣлялъ когда-то человѣка, какъ «a toolmaking animal», какъ производящее орудія животное. Съ тѣмъ же правомъ можно было бы сказать, что человѣкъ есть «a symbolmaking animal» — символо-образующее животное. Впрочемъ, это послѣднее опредѣленіе есть лишь идеологическая сторона перваго, а оба они выражаютъ по существу одинъ и тотъ же фактъ, именно созданіе человѣкомъ для себя искусственной соціальной—одновременно матеріальной и идеальной—среды, черезъ посредство которой онъ воздѣйствуетъ на природу и подчиняетъ ее себѣ. Съ понятіемъ искусственности здѣсь, конечно, не связывается никакого представленія о перерывѣ въ детерминированности хода явленій природы. «Искусственное» здѣсь вполнѣ есте-

ственно выростаетъ изъ «естественнаго». Это своего рода естественная искусственность, это—обусловленная условность, какъ ни странно звучатъ, можетъ быть, подобныя словосочетанія. Орудія и символы это два дополняющихъ другъ друга аспекта творческой дѣятельности человѣка; объ орудіяхъ можно сказать, что это своего рода искусственные, символическіе органы человѣческаго тѣла; точно такъ же и о символахъ можно утверждать, что это искусственныя «инструментальныя» ощущенія человѣческой психики. И подобно тому, какъ вся производственная дѣятельность человѣка представляетъ теперь тѣсно слитное единство изъ «естественнаго» и «искусственнаго», изъ данныхъ природой‘ матеріаловъ и изъ созданныхъ человѣкомъ орудій, такъ и познавательная дѣятельность человѣка представляетъ собой неразрывное соединеніе реальнаго и идеальнаго, даннаго и созданнаго, фактическаго и символическаго. Даже въ томъ, что въ первой главѣ было названо даннымъ, фактомъ, можно открыть слѣды символическаго. Изолированныхъ фактовъ нѣтъ, нѣтъ изолированнаго ощущенія «голубого», «шума вѣтра», «запаха розы» и пр. Переживанія всегда даны въ извѣстной перспективѣ, въ извѣстной относительности другъ къ другу, въ извѣстной связи между собой, т. е. въ извѣстномъ отношеніи соозначенія. «Голубое» никогда не воспринимается, какъ только «голубое», какъ «голубое въ себѣ». Въ моменты даже полнѣйшаго созерцанія, чистѣйшаго, повидимому, пассивнаго, воспринимающаго отношенія къ окружающему, имѣются незамѣчаемые психическіе обертоны, скрытые психическіе ряды, спрятавшіеся въ тѣни центральнаго переживанія и замѣщаемые имъ. Если уже говорить о данномъ, то основное, первичное и даже единственное данное—это потокъ сознанія, всепроникающая взаимная связь и соотносительность переживаній. Все связано со всѣмъ, все можетъ означать все, все потенціально символизируетъ все. У первобытныхъ людей и дѣтей это не только возможность, это основной фактъ ихъ психической жизни. Внукъ Дарвина изъ звукоподражанія назвавшій утку «куакъ», потомъ этимъ именемъ сталъ называть всякую монету, ибо на одной монетѣ увидѣлъ однажды изображеніе орла [3]). Тутъ цѣлая цѣпь соозначенія, символизацій. Отнынѣ для ребенка монета уже не могла быть просто блестящей, твердой вещью: она символизировала еще всю ту цѣпь психическихъ образовъ, которая связывала ее съ образомъ издающей опредѣленные звуки утки. Дѣтская (и первобытная) мысль идетъ отъ однѣхъ такихъ непроизвольныхъ и случайныхъ символизацій къ другимъ; психическій подборъ устраняетъ однѣ изъ нихъ, укрѣпляетъ другія, какъ болѣе полезныя, но работа символизаціи, работа творческаго, въ началѣ непроизвольнаго, а впослѣдствіи все болѣе сознательнаго и про-

извольнаго, разъединенія и соединенія элементовъ даннаго не прекращается ни на одну минуту. Съ самаго верху лѣстницы психическаго до самаго низу ея не теряется слѣдъ символосозидающей дѣятельности. Нѣтъ поэтому чистыхъ фактовъ, абсолютнаго даннаго: это абстракція, какъ и противоположная ей абстракція чистыхъ символовъ, абсолютнаго созданнаго. Есть только эмпиріосимволы, разнаго вида и разной степени символизаціи, начиная съ такихъ данныхъ, якобы, чистаго опыта, какъ ощущеніе «голубого», «твердаго» и пр., и кончая такими созданіями, якобы, чистаго разума, какъ химера или шахматная игра. Дѣленіе на факты и символы имѣетъ, поэтому, только условное, практическое значеніе, показывая только противоположныя направленія, въ которыхъ можно пробѣгать съ одного края до другого непрерывную психическую гамму. О познаніи, поэтому, правильно говорить, что оно эмпиріосимволично, и, развиваясь, оно идетъ къ эмпиріосимволамъ все болѣе высокой степени символизаціи. Этими эмпиріосимволами являются, вопервыхъ, научныя понятія, а во-вторыхъ, устанавливаемыя между ними отношенія, или, такъ называемые, законы природы, теоріи, гипотезы.

Здѣсь не мѣсто останавливаться подробнѣе на сложной теоріи понятія и на связанныхъ съ ней трудностяхъ. Какъ правильно замѣчаетъ Махъ, «понятіе тѣмъ загадочно, что оно, съ одной стороны—въ *логическомъ* отношеніи—является самымъ *опредѣленнымъ* психическимъ образованіемъ, и что, съ другой стороны, психологически, когда мы ищемъ для него *нагляднаго* содержанія, мы встрѣчаемъ лишь *расплывчатый* образъ» [4]). Уже Декартъ вполнѣ отчетливо указалъ на это затрудненіе, когда говорилъ, что мы прекрасно понимаемъ, что такое тысячеугольникъ, но не представляемъ его себѣ. Берклей затѣмъ доказалъ невозможность существованія образа для общаго понятія; при попыткѣ представить себѣ какое нибудь общее понятіе, мы непремѣнно индивидуализируемъ соотвѣтствующій образъ; нельзя представить себѣ треугольника вообще, а только треугольникъ опредѣленнаго вида: разносторонній, равносторонній или какой нибудь иной. Эта трудность становится просто непреодолимой, когда дѣло идетъ о такихъ наиболѣе общихъ понятіяхъ, какъ «отношеніе», «ничто» и пр. Весьма естественно, поэтому, что писатели, искавшіе во что бы то ни стало конкретнаго образа для всякихъ понятій, должны были приходить къ выводамъ, что самыя общія понятія представляютъ только слова, звуки, только flatus vocis, какъ это принимала одна изъ разновидностей средневѣковаго номинализма [5]).

Корень путаницы лежитъ въ томъ, что свойство, замѣченное на одномъ изъ видовъ понятій, перенесли на понятіе вообще. Я имѣю въ виду первичныя понятія, наиболѣе близкія къ непосредственнымъ пе-

реживаніямъ, словомъ тѣ понятія, которыя можно, пользуясь принятымъ раньше обозначеніемъ, назвать копіями. Загадочность понятія въ томъ, что свойство понятій-копій пытаются навязать понятіямъ — символамъ. Въ такихъ понятіяхъ, какъ «человѣкъ», «слонъ», «рыба» мы ясно замѣчаемъ сопровождающій ихъ психическій образъ, имѣющій видъ очень блѣднаго и туманнаго снимка съ видѣнныхъ нами въ дѣйствительности людей и животныхъ. Этотъ образъ даже собственно не снимокъ, не копія, хотя бы и крайне блѣдная, не «родовая фотографія», какъ утверждаютъ иногда; онъ скорѣе похожъ на силуэты, въ которыхъ опытный рисовальщикъ двумя, тремя характерными линіями даетъ не портретъ лица, а какой то зрительный «намекъ», вполнѣ достаточный, однако, чтобы узнать человѣка. Такимъ характернымъ намекомъ на означаемую вещь, такимъ подобіемъ ея являются сопровождающіе понятія «человѣка», «рыбы» и пр. образы. У людей съ сильнымъ воображеніемъ эти образы приближаются къ типу портретовъ. Но чѣмъ больше развивается отвлеченное мышленіе насчетъ конкретнаго, тѣмъ бѣднѣе становится умственный образъ; все же содержаніе его—т. е. вся совокупность пережитаго, увидѣннаго—уходитъ мало по малу въ подсознательную область, переходитъ въ потенціальное состояніе. Общее понятіе, общее имя являются въ подобныхъ случаяхъ только замѣстителемъ всѣхъ этихъ скрытыхъ психическихъ рядовъ. Возьмемъ берклеевскій примѣръ треугольника, который тѣмъ удобенъ, что въ немъ можно различать два аспекта, соотвѣтствующіе двумъ фазамъ развитія понятія вообще. Во первыхъ, понятіе треугольника можно толковать конкретно, какъ копію: изъ огромнаго множества видѣнныхъ мной треугольниковъ осѣлъ въ моей психикѣ неопредѣленный образъ пересѣкающихся трехъ прямыхъ, который обыкновенно и всплываетъ, когда я думаю о треугольникѣ. Это будетъ, скажемъ, прямоугольный треугольникъ довольно небольшой величины, какъ тѣ, которые чертятся на бумагѣ. Но наряду съ этимъ до-научнымъ образомъ треугольника имѣется и научный отвлеченный образъ его, при которомъ слово «треугольникъ» означаетъ лишь *правило* комбинированія трехъ прямыхъ. Понятіе треугольника замѣщаетъ здѣсь цѣлый рядъ потенціальныхъ сужденій приблизительно слѣдующаго рода: «если ты возьмешь извѣстный тебѣ символическій элементъ—прямую; если ты въ какой нибудь точкѣ ея проведешь подъ угломъ другую прямую; а къ этой въ свою очередь третью прямую—то при взаимномъ пересѣченіи всѣхъ прямыхъ, ты получишь треугольникъ». Вмѣсто условнаго наклоненія можно взять повелительное: «возьми прямую и т. д.». Какъ мы видимъ, и эти потенціальныя сужденія заключаютъ въ себѣ понятія,—прямыя, углы, точки—которыя въ свою очередь не копіи, а

символы болѣе элементарнаго свойства, и анализъ которыхъ, въ свою очередь, повелъ бы къ другому, скрытому подъ ними, потенціальному знанію, и т. д., т. д. Путемъ своего рода психической химіи все это потенціальное знаніе, которое можно было бы разложить въ безконечный рядъ, идущій чуть ли не до самого зарожденія сознательной жизни у ребенка, кристаллизуется въ символѣ треугольника.

Но если въ случаѣ треугольника мы имѣемъ дѣло съ двумя различными образами его, то въ декартовскомъ примѣрѣ тысячеугольника мы можемъ говорить лишь о научномъ символѣ его, а не о до-научной копіи. Понятіе тысячеугольника—это правило, законъ образованія тысячеугольника, это символъ его. Научныя понятія и являются вообще символами. Это проглядываетъ обычный эмпиризмъ, который охотно видитъ въ человѣческомъ сознаніи копію, зеркальное отраженіе вещей. Идеи суть копіи вещей — такова формула эмпиризма, діаметрально противоположная формулѣ платоновскаго раціонализма, по которой вещи суть копіи идей. Съ развиваемой же здѣсь точки зрѣнія идеи суть эмпиріосимволы различной степени общности.

Научное понятіе есть, вообще говоря, символъ. Какъ прекрасно замѣчаетъ Махъ, «понятіе для естествоиспытателя то же, что нота для музыканта, рецептъ для аптекаря, поваренная книга для повара. Оно высвобождаетъ опредѣленныя формы реакціи, а не готовыя воззрѣнія [6]). Для химика понятіе «натрій» обозначаетъ бѣлое, какъ воскъ, тѣло, легко рѣжущееся, плавающее на водѣ и разлагающее ее, удѣльнаго вѣса 0,972, атомнаго вѣса 23 и т. д. «Понятіе «натрія» состоитъ, такимъ образомъ, изъ цѣлаго ряда *чувственныхъ признаковъ*, которые сводятся къ *опредѣленнымъ* ручнымъ, инструментальнымъ, техническимъ *операціямъ* (порой весьма сложнаго рода)». То же самое Махъ указываетъ на примѣрѣ понятій зоолога, физика, математика. Но легко видѣть, что дѣло не въ однихъ только «чувственныхъ признакахъ». Это описаніе примѣнимо къ такимъ характеристикамъ натрія, какъ его бѣлый цвѣтъ, ощущеніе легкости, испытываемое при разрѣзываніи его и пр. Но такіе элементы понятія натрія, какъ способность разлагать воду, удѣльный вѣсъ, атомный вѣсъ—это ужъ не просто чувственные признаки; это въ свою очередь научныя понятія, разложеніе которыхъ далеко не сразу приводитъ къ чувственнымъ признакамъ и опять таки не къ нимъ однимъ только. Здѣсь не возможно устранить элемента творческой идеализаціи, заключающагося въ цѣломъ рядѣ предпосылокъ и теоріи насчетъ опредѣленія вѣса вообще, затѣмъ удѣльнаго вѣса, атомнаго вѣса и пр. Эта творческая идеализація характерна для науки. Научное понятіе отличается отъ до-научнаго своимъ характеромъ активности по отношенію къ данному. Напримѣръ, для обычнаго мышленія

китъ или дельфинъ—это рыбы, ибо всѣмъ своимъ видомъ напоминаютъ знакомый образъ рыбъ; для научнаго пониманія—это млекопитающія, ибо оно исходитъ изъ совсѣмъ иного принципа классификаціи, чѣмъ лежащее въ основѣ обычнаго воззрѣнія пассивное отношеніе къ воспринимаемой глазами внѣшней формѣ. Для до-научной мысли звѣзды это блестящія точки, усѣивающія небосклонъ; научное понятіе «звѣзды» сводитъ ее на основаніи цѣлаго ряда теорій къ огромнымъ міровымъ тѣламъ, размѣрами съ солнце. И т. д. О научныхъ понятіяхъ можно въ извѣстномъ смыслѣ сказать, что всѣ они болѣе или менѣе созданы. Въ дальнѣйшемъ изложеніи своихъ взглядовъ Махъ приходитъ къ дѣленію понятій на испытующія (prüfende) и конструктивныя. „Математическія понятія, говоритъ онъ, въ большинствѣ случаевъ послѣдняго рода, въ то время какъ понятія физики, которая не можетъ создать своихъ объектовъ, а находитъ ихъ въ природѣ, обыкновеннаго перваго рода. Но и въ математикѣ *обнаруживаются* безъ намѣренія изслѣдователя образы, которые онъ долженъ потомъ изслѣдовать, и въ физикѣ также изъ экономическихъ соображеній создаются, конструируются понятія". Роль конструирующей дѣятельности мысли въ естествознаніи гораздо больше, чѣмъ это допускаетъ здѣсь Махъ: даже „объекты" естествознанія «создаются» имъ. Земля астронома совсѣмъ не то, что земля обыденнаго воззрѣнія: для астронома земля—въ первомъ приближеніи—идеальный однородный шаръ, частицы котораго притягиваются между собой по Ньютонову закону. Особыя свойства Ньютонова притяженія дозволяютъ астроному замѣстить этотъ огромный шаръ математической точкой, расположенной въ центрѣ его и надѣленной всей его массой (понятіе, какъ мы увидимъ въ слѣдующей главѣ, опять таки далеко не „данное"). Эта точка—центръ силъ—находится во взаимодѣйствіи съ другими такими же міровыми точками—солнцемъ, планетами и пр.—Только во второмъ приближеніи ученымъ принимается въ разсчетъ сплюснутость земного шара у полюсовъ для объясненія (т. е. для систематизаціи) цѣлаго ряда незатронутыхъ въ началѣ явленій. Въ третьемъ приближеніи принимается въ разсчетъ неодинаковость трехъ главныхъ осей. И т. д. и т. д. Вмѣсто „даннаго" объекта мы имѣемъ, такимъ образомъ, цѣлый рядъ символовъ со всеусложняющимися признаками, которые только въ предѣлѣ дали бы землю, какъ мы ее наблюдаемъ съ ея горами, долинами, морями и пр.

Лучъ свѣта физики это опять таки не тотъ свѣтовой пучекъ, который мы наблюдаемъ, полузакрывъ рѣсницы. Это—въ первомъ приближеніи—идеальная прямая линія, подлежащая законамъ отраженія, преломленія и пр. Оптическія явленія диффракціи и интерференціи заставляютъ видоизмѣнить нѣсколько этотъ символъ и снабдить нашу

прямую линію свойствами волнообразности, періодичности.—Явленія поляризаціи вводятъ еще новую корректуру въ этотъ второй образъ и такъ далѣе—ретушь за ретушью—пока не получается символъ, который пока удовлетворительно систематизируетъ наше знаніе, но который съ расширеніемъ его будетъ опять таки замѣненъ другимъ.

Физика говоритъ объ идеальныхъ твердыхъ тѣлахъ, объ идеальныхъ жидкостяхъ, идеальныхъ газахъ; химія трактуетъ о химически чистомъ водородѣ, азотѣ, металлахъ, металлоидахъ и пр.

Я долженъ ограничиться лишь этимъ краткимъ намекомъ на колоссальный и непрерывный процессъ символизаціи, приводящій къ образованію понятій естествознанія. Немногіе взятые мною примѣры принадлежатъ къ числу элементарныхъ понятій физики, которыя ясно обнаруживаютъ свой эмпиріосимволическій характеръ: это еще болѣе замѣтно на высшихъ понятіяхъ естественныхъ наукъ, неотдѣлимыхъ отъ процесса созданія тѣхъ символическихъ отношеній между явленіями, который называется теоріями (или гипотезами). Вотъ, напримѣръ, какъ высказывается объ этомъ (описывая значеніе опыта въ физикѣ) Дюгемъ:

«Результатъ операцій, которымъ предается экспериментирующій физикъ, совсѣмъ не состоитъ въ констатированіи группы конкретныхъ фактовъ; это сужденіе, связывающее между собою нѣкоторыя абстрактныя, символическія понятія, соотвѣтствіе которыхъ съ реально-наблюдаемыми фактами устанавливается только теоріями. Для всякаго, размышлявшаго надъ этимъ, эта истина бросается въ глаза. Откройте какой нибудь мемуаръ по экспериментальной физикѣ и прочтите заключенія его; эти заключенія ничуть не являются простымъ и чистымъ изложеніемъ нѣкоторыхъ явленій; это абстрактныя сужденія, съ которыми вы не сумѣете связать никакого содержанія, если вы не знаете допущенныхъ авторомъ теорій. Вы тамъ читаете, напримѣръ, что электродвижущая сила такого то электрическаго газоваго элемента увеличивается на столько то вольтъ, когда давленіе увеличивается на столько то атмосферъ. Что означаетъ эта фраза? Ей нельзя приписать никакого опредѣленнаго смысла, не прибѣгая къ самымъ различнымъ и сложнымъ теоріямъ физики. Мы уже сказали, что давленіе это количественный символъ, введенный раціональной механикой, притомъ одинъ изъ самыхъ сложныхъ (subbil), съ которыми имѣетъ дѣло эта наука. Чтобы понять значеніе словъ *электродвижущая сила*, надо обратиться къ элекрокинетической теоріи, основанной Омомъ и Кирхгоффомъ. *Вольтъ*—это единица электродвижущей силы въ практической электромагнитной системѣ единицъ; опредѣленіе этой единицы выводится изъ уравненій электромагнитизма и соедукціи, установленныхъ

Амперомъ, Ф. Э. Нейманомъ, В. Веберомъ. Ни одно изъ словъ, служащихъ для выраженія результатовъ подобнаго опыта не выражаетъ непосредственно видимаго и осязаемаго предмета; каждое изъ нихъ имѣетъ абстрактный и символическій смыслъ; этотъ смыслъ связанъ съ конкретной дѣйствительностью длинной и сложной цѣпью теоріи» [7]).

Всѣ научныя понятія имѣютъ за собой такую запутанную и длинную исторію творенія; всѣ они являются подвѣшенными на твердомъ крюкѣ слова идеальными образованіями, замѣщающими многочисленные скрытые психическіе ряды. Всѣ они по своему строенію: $e+s^2+c_x$, гдѣ c_x указываетъ на неопредѣленную степень конвенціональности, большую въ однихъ, меньшую въ другихъ, падающую до нулю въ третьихъ. Въ такихъ, напримѣръ, понятіяхъ, какъ эфиръ, атомъ, электронъ, довольно великъ элементъ конвенціональности; онъ меньше въ понятіи идеальной жидкости или газа; еще меньше въ первичномъ понятіи свѣтового луча и т. д.

Всѣ эти разсужденія примѣнимы къ тѣмъ отношеніямъ между явленіями, которыя мы по довольно субъективнымъ основаніямъ въ однихъ случаяхъ называемъ законами природы, въ другихъ теоріями, въ третьихъ гипотезами.

Законы природы, какъ и остальные символы, начинаютъ съ стадіи копій, когда они,повидимому, резюмируютъ только результаты наблюденій даннаго въ старой формулѣ. Таковъ, напримѣръ, законъ оптики: «уголъ паденія равенъ углу отраженія». Этотъ законъ лишь сокращенное выраженіе безчисленнаго множества фактовъ слѣдующаго рода: при углѣ паденія въ 10°—уголъ отраженія=10°, при углѣ паденія въ 15°—уголъ отраженія = 15° и. т. д. Но было бы неправильно въ этомъ законѣ видѣть только чистое описаніе наблюдаемаго нами въ эмпиріи. Не надо забывать, что это описаніе происходитъ не въ терминахъ даннаго, а въ символахъ, именно въ символѣ прямолинейнаго свѣтового луча, который, какъ мы знаемъ, при дальнѣйшемъ изученіи явленій оказывается недостаточнымъ.

Еще замѣтнѣе сказывается этотъ элементъ идеализаціи въ слѣдующемъ оптическомъ законѣ, именно въ законѣ преломленія свѣта, по которому $\frac{Sn\alpha}{Sn\beta}=n$, т. е. отношеніе „синуса угла паденія къ синусу угла преломленія есть величина постоянная“. Это постоянное отношеніе имѣетъ мѣсто только въ томъ случаѣ, если обѣ оптическія среды вполнѣ однородны, если въ нихъ нѣтъ нарушенія теплового или электрическаго равновѣсія и пр. Что же касается самого закона синусовъ, то, несомнѣнно для насъ, въ немъ есть нѣчто болѣе искусственное, болѣе «надуманное», чѣмъ въ простомъ законѣ отраженія. Намъ

кажется нѣсколько страннымъ и неестественнымъ, что природа вздумала обнаруживать такое знакомство съ тригонометрическими функціями. Не играй тригонометрическія понятія такой большой роли въ нашемъ математическомъ знаніи, не будь мы съ ними хорошо знакомы, мы могли бы выразить законъ преломленія другой формулой, которая съ такимъ же приближеніемъ выражала бы результаты наблюденій, какъ и законъ синусовъ. Это явленіе весьма обычное въ физикѣ. Клапейроновское уравненіе состоянія идеальнаго газа имѣетъ очень изящный и простой видъ:

$$pv=RT.$$

Гдѣ p обозначаетъ давленіе, v—объемъ, T—абсолютную температуру, R—извѣстную постоянную, разную для разныхъ газовъ. Какъ мы видимъ, это опять таки описаніе въ символахъ («давленіе», «идеальный газъ», «абсолютная температура»). Но это описаніе годится лишь, какъ первое приближеніе; для болѣе точнаго выраженія соотношеній между объемомъ, давленіемъ и температурой реальныхъ газовъ приходится прибѣгать къ болѣе сложнымъ формуламъ, которыхъ имѣется нѣсколько. Таковы, напримѣръ, формулы фонъ-деръ-Ваальса и Клаузіуса.

1) $\left(p+\frac{a}{v^2}\right)(v-b)=RT$, гдѣ a и b новыя двѣ постоянныя, разныя для разныхъ газовъ

и 2) $\left[p+\frac{a}{T(v+\beta)^2}\right](v-b)=RT$, гдѣ Клаузіусъ ввелъ уже три постоянныхъ: a, b и β.

Обѣ эти формулы—да и рядъ другихъ—могутъ дать одинаковыя числовыя значенія для состоянія газовъ. На какой изъ нихъ остановиться, это зависитъ отъ ряда теоретическихъ предпосылокъ, изъ которыхъ исходитъ изслѣдователь и которыя носятъ далеко не принудительный характеръ. Поэтому, разбираемый здѣсь законъ природы совсѣмъ уже не носитъ характера копіи. Это эмпиріосимволъ съ довольно развитымъ элементомъ конвенціональности.

Столь же мало копіей данныхъ въ эмпиріи отношеній является Ньютоновскій законъ (Ньютоновская теорія) тяготѣнія. Въ коротенькой формулѣ:

$f=\frac{Kmm'}{r^2}$ «сила притяженія прямо пропорціональна массамъ взаимодѣйствующихъ тѣлъ и обратно пропорціональна квадрату ихъ разстоянія» скрыты результаты многовѣковой работы символизирующей мысли. Чтобы придти къ ней, надо было на мѣсто даннаго намъ, видимаго и осязаемаго, міра подставить совсѣмъ иной идеальный міръ. Надо было разрушить принудительныя представленія верха и низа,

разбить небесную твердь, превратить солнце и планеты изъ маленькихъ свѣтлыхъ дисковъ въ огромныя мировыя тѣла; надо было уничтожить пропасть между землей и небомъ, отнять у земли ея привилегированное центральное положеніе и заставить ее кубаремъ покатиться въ пустомъ міровомъ пространствѣ вокругъ солнца; надо было создать основы механики, ввести сложные символы силъ, массъ, ускореній, надо было вмѣстѣ съ Ньютономъ сдѣлать еще одно насиліе надъ свидѣтельствами чувствъ и рѣшиться утверждать, что луна въ своемъ отношеніи къ землѣ подобна камню, падающему на нее; надо было эту аналогію провести еще дальше и сказать, что это отношеніе существуетъ не только между луной и землей, но и между землей и солнцемъ, между планетами и солнцемъ, между всѣми планетами, наконецъ, между всѣми частицами тѣлъ; и только тогда можно было придти къ универсальному символу всеобщаго тяготѣнія, всеобщаго паденія тѣлъ другъ на друга, согласно которому не только, напримѣръ, капля дождя падаетъ на землю, но и земля всей своей громадой падаетъ на незамѣтную каплю — падаетъ, правда, на ничтожнѣйшее разстояніе.

Со всей этой длинной цѣпью теорій и идеализацій мы безконечно далеки отъ первоначальныхъ законовъ — копій. Ньютоновъ законъ это стройная и связная система символовъ, вводящая удивительную простоту и единообразіе въ наблюдаемыя явленія. Это ключъ, который до сихъ поръ отмыкалъ всѣ двери астрономическаго знанія. Будетъ ли оно и впредь такъ продолжаться? Кто рѣшится на это отвѣтить утвердительно? Вѣдь и теперь имѣется рядъ явленій въ движеніи нѣкоторыхъ планетъ, которыя все еще не вполнѣ согласуются съ результатами вычисленій, сдѣланныхъ на основаніи закона Ньютона. Астрономы пытаются дать этому факту различныя объясненія. Одной изъ такихъ попытокъ является теорія нѣкоторыхъ ученыхъ, по которой Ньютонова формула не вполнѣ точна. Они предлагаютъ внести поправку въ степень знаменателя и писать формулу закона вмѣсто:

$$f = \frac{Kmm'}{r^2}$$

$$f = \frac{Kmm'}{r^{2+\varepsilon}},$$ гдѣ ε крайне ничтожная величина, (если память не измѣняетъ, что то въ родѣ десятимилліонныхъ долей), достаточная, однако, чтобы внести порядокъ въ неподдававшіяся до сихъ поръ выкладкамъ пертурбаціи. Дѣло спеціалистовъ рѣшить, насколько цѣлесообразно это новшество. Оно, однако, опять таки показываетъ значеніе элемента произвола въ выборѣ нами формулъ для законовъ природы. Писать ли въ знаменателѣ Нью-

тоновой формулы: r^2 или $r^{2+0,00000001}$ или $r^{2+0,00000000001}$ и т. д., это безразлично въ смыслѣ практическихъ результатовъ. Но мы свои соображенія простоты дѣлаемъ объективными, навязываемъ ихъ фактамъ, и изъ безчисленной массы одинаково пригодныхъ формулъ выбираемъ наиболѣе удобную для насъ, для нашихъ выкладокъ. Привлеченіе къ разсмотрѣнію новыхъ фактовъ заставляетъ внести поправку, усложнить нашу формулу, но и здѣсь изъ неограниченнаго ряда возможностей мы опять таки останавливаемся на простѣйшей на нашъ взглядъ и т. д. до безконечности.

Я ограничусь этими немногими примѣрами и не буду останавливаться на анализѣ другихъ законовъ и теорій. Повсюду мы увидѣли бы сложныя эмпиріосимволическія системы разной степени конвенціональности и различной долговѣчности. Волнообразная и смѣнившая ее электромагнитная теорія свѣта, атомная теорія, электронная теорія, гипотеза универсальнаго распаденія атомовъ, построенная для объясненія явленій радіоактивности и пр. и пр.—все это комплексы символовъ, имѣющихъ цѣлью объединить и систематизировать безконечно разростающуюся массу фактовъ. Все научное познаніе состоитъ въ безпрерывномъ созданіи символовъ, планомѣрно продолжающихъ стихійный до-научный процессъ символизаціи. Планомѣрность научнаго творчества надо понимать, конечно, въ относительномъ смыслѣ, ибо и въ наукѣ есть своя стихійность, своя инстинктивность, своя традиція, играющая огромную роль при созданіи символовъ: искусственность познанія есть естественная искусственность, а не какая то образовавшаяся вдругъ самопроизвольнымъ зарожденіемъ творческая инціативность разума.

Въ основѣ нашего познанія лежитъ, какъ было выше сказано, потокъ даннаго. Въ своей своеобразной индивидуальности данное есть unicum, нѣчто неповторяющееся, та рѣка, о которой Гераклитъ говоритъ, что въ нее не погружаешься дважды. Какъ такой unicum данное, въ концѣ концовъ, ирраціонально. Оно, беру взятое мною уже разъ сравненіе, похоже на кривую непостоянной кривизны, каждый элементъ которой есть нѣчто вполнѣ отличное отъ другихъ элементовъ, нѣчто неповторяющееся, до нельзя индивидуальное. Ирраціональность кривой геометръ побѣждаетъ, представляя ее, какъ предѣлъ безчисленнаго множества раціональныхъ элементовъ—прямыхъ. Ирраціональность даннаго мы побѣждаемъ точно такимъ же образомъ, разсматривая его какъ предѣлъ нашихъ раціональныхъ символовъ—научныхъ понятій, законовъ природы и пр. Если пользоваться этимъ сравненіемъ, то можно сказать, что кривую даннаго мы превращаемъ

въ многоугольникъ съ безконечнымъ числомъ сторонъ изъ символовъ. Съ этой точки зрѣнія намъ становится понятной недолговѣчность научныхъ построеній, которая, однако, вполнѣ согласуется съ приписываемой имъ нами ролью. Научныя теоріи ни истинны, ни ложны въ абсолютномъ смыслѣ: онѣ ни то, ни другое или же и то, и другое. Научная теорія ложна, если разсматривать ее, какъ предѣлъ движенія къ данному; но она истинна, какъ показатель приближенія къ предѣлу.

Могутъ спросить: соотвѣтствуютъ ли познавательные символы, о которыхъ здѣсь идетъ рѣчь, реальности самой по себѣ или же это просто группы образовъ, удачно выражающихъ нѣкоторыя важныя для насъ свойства бытія; въ послѣднемъ случаѣ какова природа самого бытія и въ какомъ отношеніи оно находится къ разбираемымъ символамъ?

Отвѣтъ на этотъ вопросъ потребовалъ бы обстоятельнаго анализа понятія реальности, котораго я здѣсь сдѣлать не могу. Отчасти это было сдѣлано мной въ другой статьѣ, къ которой и отсылаю читателя («Совр. Міръ», 1907, апрѣль). Замѣчу только, что вообще быть реальностью (если имѣть въ виду не элементарное понятіе реальности, т. е. не повторяющійся потокъ даннаго) значитъ собственно быть извѣстнымъ эмпиріосимволомъ. Такъ называемая же настоящая реальность, бытіе «само по себѣ», это та инфинитная, предѣльная система символовъ, къ которой стремится наше знаніе.

Отвѣчу еще въ немногихъ словахъ на другой возможный вопросъ, именно о характерѣ той символики, которую создаетъ наука. На это можетъ быть только общій — и поэтому довольно неопредѣленный отвѣтъ: въ выборѣ системы символовъ приходится руководствоваться только соображеніями цѣлесообразности и поступать такъ, чтобы съ минимальными и простѣйшими средствами достигать максимальныхъ результатовъ. Не трудно, конечно, замѣтить, что въ предъявляемомъ здѣсь требованіи простоты есть не мало, какъ индивидуально, такъ и исторически, субъективныхъ элементовъ. Но при всей общности и растяжимости этого правила, одно въ немъ довольно ясно и опредѣленно, именно, оно возстаетъ противъ той исключительности, которую обнаруживаютъ нѣкоторые теоретики «прямого описанія» (Махъ, Оствальдъ), которые мечтаютъ о «свободномъ отъ гипотезъ» естествознаніи. Подобное естествознаніе—миѳъ; наука есть описаніе, но описаніе не въ копіяхъ, а въ символахъ. Символы, разумѣется, менѣе согласуются съ привычными нашими ассоціаціями, съ инстиктивнымъ, чѣмъ копіи; но это не резонъ, чтобы отказаться отъ пользованія ими. Конечно, если бы передъ нами былъ выборъ между копіей и символомъ, одинаково

удачно систематизирующими опытъ, мы бы высказались за копію. Но обыкновенно дѣло не обстоитъ такимъ образомъ. Ключомъ къ фактамъ оказывается чаще всего система непривычныхъ, странныхъ образовъ, и намъ приходится приспособляться къ нимъ, отучаться отъ этой непривычки. «Какъ можетъ тѣло дѣйствовать тамъ, гдѣ его нѣтъ?» спрашивали противники Ньютона, подъ вліяніемъ господствовавшихъ ученій не «понимавшіе» дѣйствія на разстояніе. «Но тѣло тамъ и есть, гдѣ оно дѣйствуетъ», отвѣчалъ Ньютонъ. Этимъ геніальнымъ оборотомъ мысли Ньютонъ преодолѣлъ то непривычное,—и, слѣдовательно, загадочное,—что чувствовалось и имъ въ дѣйствіи на разстояніе. Со всякой новой системой символовъ намъ приходится въ той или иной формѣ переживать этотъ процессъ преодолѣнія непривычнаго. Принципіально же — въ смыслѣ пригодности для «объясненія» даннаго— любая система символовъ стóитъ всякой другой.

Хорошо, скажутъ сторонники прямого описанія, можно ничего не имѣть противъ символики, но только если считать символы — напр., атомы, матерію и пр.—служебными, вспомогательными понятіями знанія, а не чѣмъ то соотвѣтствующимъ реальности.

Но, какъ я уже сказалъ выше, можно реальность толковать двояко: элементарное и ирраціональное понятіе ея—это неповторяющійся, только разъ данный, потокъ бытія; это своего рода нереальная реальность, подобная психологическому времени, имѣющему два безконечно длинныхъ, но идеальныхъ измѣренія: прошлое и будущее, и одно реальное измѣреніе— точку: настоящее. Раціональное же понятіе реальности сводитъ ее къ предѣльной системѣ символовъ, по отношенію къ которой всякая научная система есть только одно изъ приближеній. Съ этой же стороны вопросъ о различіи служебныхъ и настоящихъ, реальныхъ, символовъ имѣетъ только относительное значеніе. Атомы, вчера бывшіе реальными символами, сегодня въ виду появленія новыхъ, неохватываемыхъ ими, фактовъ, могутъ, однако, остаться въ одной части науки, какъ полезныя для нея вспомогательныя понятія. Обратно, символы, обслуживавшіе вчера узкій кругъ фактовъ и потому носившіе провизорный характеръ «рабочихъ гипотезъ», могутъ завтра съ ростомъ ихъ значенія и пригодности для систематизаціи фактовъ, перейти на положеніе реальныхъ символовъ и т. д. Если угодно, всякая символика имѣетъ служебное значеніе, какъ всегда приближенное рѣшеніе основной человѣческой проблемы — раціонализированія бытія; никакая символика никогда не соотвѣтствуетъ вполнѣ реальности, но только потому, что сама «реальность» есть инфинитная система символовъ, есть, такъ сказать, символика въ квадратѣ [8]).

4.

Субстанціализмъ и констанціализмъ.

Ирраціональность потока бытія сознаніе преодолѣваетъ тѣмъ, что оно — сперва непроизвольно, а потомъ и произвольно — выдѣляетъ *постоянные* элементы, изъ которыхъ и около которыхъ оно и начинаетъ строить свой символическій міръ. Стремленіе къ постоянствамъ есть, такимъ образомъ, кординальная черта человѣческой психики. У некритической мысли это стремленіе приводитъ къ образованію понятія *субстанціи*, т. е. чего то *абсолютно постояннаго и неизмѣннаго*, присущаго явленіямъ. Какъ абсолютно постоянное, субстанція является *носителемъ*, *основою* вѣчно измѣняющихся свойствъ вещей. Эти двѣ черты — постоянства и первичности (основности) — дѣлаютъ изъ субстанціи «вещь въ себѣ», нѣчто истинно-реальное въ отличіе отъ міра феноменальнаго и кажущагося.

Говоря о субстанціи, приходится употреблять обороты: «нѣчто» постоянное, «что-то» неизмѣнное и т. д. На эту неопредѣленность, присущую понятію субстанціи, было указано еще Локкомъ, впервые анализировавшимъ его.

«Если кто нибудь захочетъ испытать себя, говоритъ Локкъ, и узнать, какое понятіе онъ имѣетъ о субстанціи вообще, то онъ найдетъ, что онъ имѣетъ лишь предположеніе о неизвѣстно какой опорѣ тѣхъ свойствъ, которыя могутъ вызвать въ насъ простыя идеи и которыя обыкновенно называютъ акциденціями. Если бы кого нибудь спросили, какому субъекту свойственны цвѣтъ или тяжесть, то онъ могъ бы отвѣтить на это только, что твердымъ, протяженнымъ частямъ, а если бы его спросили, кому свойственны твердость и протяженіе, то врядъ ли бы онъ очутился въ лучшемъ положеніи, чѣмъ упомянутый мной прежде индѣецъ, который, послѣ того какъ онъ сказалъ, что міръ покоится на большомъ слонѣ, будучи спрошенъ, на чемъ стоитъ слонъ, отвѣтилъ: на большой черепахѣ; на дальнѣйшій же вопросъ о томъ, что служитъ опорой для огромной черепахи, отвѣтилъ: что то такое, я не знаю что. Такимъ образомъ мы здѣсь, — какъ и во всѣхъ другихъ случаяхъ, когда мы употребляемъ слова, не имѣя ясныхъ и отчетливыхъ идей, говоримъ подобно дѣтямъ, которыя, когда ихъ спрашиваютъ, что представляетъ собой неизвѣстная имъ вещь, отвѣчаютъ: это нѣчто. На дѣлѣ подобный отвѣтъ—исходитъ ли онъ отъ дѣтей или отъ взрослыхъ—обозначаетъ лишь, что они не знаютъ, что это такое; онъ показываетъ, что они не имѣютъ отчетливой идеи о вещи, которую они претендуютъ

знать и о которой они рѣшаются говорить... А такъ какъ наша идея, которой мы даемъ общее имя «субстанція», есть лишь предполагаемая, но неизвѣстная опора существующихъ фактически качествъ, которыя, какъ мы думаемъ, не могутъ существовать sine re substante, безъ чего то, что ихъ носитъ, то мы этого носителя называемъ substantia, что по смыслу въ переводѣ съ латинскаго означаетъ нѣчто, стоящее подъ чѣмъ то другимъ или поддерживающее его». Нѣсколько дальше Локкъ называетъ субстанцію «гипотетическимъ я-не-знаю-что, носящемъ на себѣ идеи, которыя мы называемъ акциденціями» [9]).

Не трудно намѣтить въ общихъ чертахъ путь, по которому некритическая мысль приходитъ къ созданію этого гипотетическаго я-не-знаю-что.

Передъ человѣкомъ находится дерево опредѣленной формы, твердости, запаха и пр. Онъ можетъ видѣть дерево, не осязая его, не обоняя запаха цвѣтовъ его и т. д.: въ этомъ случаѣ зрительный образъ является замѣстителемъ цѣлаго ряда признаковъ, объединяемыхъ наблюдателемъ въ словѣ «дерево». Но человѣкъ можетъ точно также только осязать дерево, причемъ осязательный образъ вызоветъ въ немъ потенціальные ряды ощущеній формы, запаха, шелеста. Въ свою очередь и обонятельная группа ощущеній, и звуковая могутъ явиться замѣстителями всего комплекса признаковъ, сцементированныхъ всегда одинаковымъ и неизмѣннымъ символомъ — словомъ «дерево». Во всѣхъ этихъ случаяхъ результаты переживаній резюмируются въ предложеніяхъ слѣдующаго рода (дѣлая для простоты въ нихъ «дерево» повсюду подлежащимъ): «*дерево* видно», «*дерево* осязаемо», «*дерево* обоняемо» и т. д. Потенціальная *сумма* признаковъ, находящая свое выраженіе во всегда актуальномъ и неизмѣнномъ знакѣ—словѣ «дерево»— отдѣляется, такимъ образомъ, отъ своихъ слагаемыхъ, какъ нѣчто независимое и самостоятельное. Наряду съ признаками (качествами, свойствами) и въ противоположность имъ выростаетъ понятіе «вещи», какъ чего-то постояннаго, неизмѣннаго, выдѣляющаго изъ себя признаки. Вещь и есть первичное, элементарное понятіе субстанціи. Этихъ элементарныхъ субстанцій безчисленное множество: дерево — есть вещь, человѣкъ—вещь, животное—вещь, камень—вещь и т. д. Если взять сравненіе изъ религіознаго міра, мы здѣсь находимся еще на стадіи грубаго фетишизма субстанціи, когда все обожествляется, все субстанціируется. Но съ развитіемъ философской мысли и въ мірѣ субстанцій начинается процессъ объединенія, приводящій подъ конецъ къ различнымъ формамъ моносубстанціизма. Впрочемъ на этой сторонѣ дѣла, какъ и вообще на сложной исторіи развитія понятія субстанціи въ связи съ развитіемъ другихъ философскихъ понятій, я останавливаться

не буду. Здѣсь только важно было указать, какъ, благодаря свойствамъ языка, выведенная изъ опыта связь признаковъ превращается въ какую-то особую сущность, являющуюся носителемъ отдѣльныхъ признаковъ.

Мы можемъ нѣсколько ближе, конкретнѣе, опредѣлить характеръ этой сущности. Какъ замѣчаетъ Локкъ, субстанція по самому смыслу слова означаетъ нѣчто, стоящее подъ другимъ или поддерживающее его. То же значеніе имѣютъ такія квалификаціи, какъ «носитель», «опора», «основа». Всѣ эти описательные обороты указываютъ на первичное психологическое содержаніе, скрытое въ понятіи субстанціи. Субстанція относится къ своимъ признакамъ (акциденціямъ) примѣрно такъ, какъ земля къ покоющимся на ней предметамъ: людямъ, домамъ, деревьямъ. Всѣ эти предметы непостоянны и преходящи: неизмѣнна только ихъ твердая основа—земля. Всѣ эти предметы должны покоиться на чемъ нибудь: безъ подпорки они обрушиваются, падаютъ, пока не наткнутся на твердую основу — землю. Такую же основу, опору, твердую и неизмѣнную, должны имѣть вѣчно измѣняющіяся явленія это—субстанція.

Такимъ образомъ, создавъ понятіе какого-то постояннаго нѣчто, скрывающагося за явленіями, наивная мысль конкретизируетъ его себѣ, пользуясь самымъ распространеннымъ пріемомъ человѣческаго творчества: аналогіей. Прибѣгая къ наиболѣе привычнымъ для нея представленіямъ, она опредѣляетъ содержаніе понятія субстанціи изъ пропорціи, приблизительно, слѣдующаго рода:

Субстанція : къ акциденціямъ = земля : къ покоющимся на ней предметамъ.

Въ сущности, къ этой пропорціи сводится признакъ носительства основности, столь характерный для понятія субстанціи. По внѣшности: формально, этотъ процессъ образованія понятія субстанціи не отличается отъ общенаучнаго творчества. Въ чемъ заключается геніальное открытіе Ньютона, какъ не въ томъ, что онъ осмѣлился написать слѣдующую пропорцію:

луна : къ землѣ = камень : къ землѣ.

Разъ Ньютономъ была установлена эта пропорція и разъ она по провѣркѣ оказалась удовлетворительной, то уже нетрудно было пойти дальше и установить рядъ аналогичныхъ отношеній:

земля : къ солнцу = камень: къ землѣ

Юпитеръ : къ солнцу = камень : къ землѣ

и т. д.

Но сходство между образованіемъ понятія субстанціи и понятія тяготѣнія только внѣшнее. Ньютоновскія пропорціи ведутъ къ созданію

научнаго символа всемірнаго тяготѣнія, систематизирующаго огромную область познанія; ньютоновскій символъ обнаруживаетъ способность вступить во взаимодѣйствіе съ другими символами, откуда и беретъ начало небесная механика. Между тѣмъ пропорція, изъ которой выводится понятіе субстанціи, остается безплодной, самодавлѣющей; символъ субстанціи — инертный, недѣятельный, не обнаруживающій никакого, такъ сказать, символическаго сродства съ другими символами. Это по существу художественный символъ, на который—какъ и на всякій художественный символъ — нужно работать, а не который работаетъ на насъ. Лежащая въ основѣ его аналогія — это метафора, заимствованная изъ довольно ограниченнаго круга явленій. На признакѣ основности субстанціи ясно видны слѣды ея земного или, правильнѣе, сухопутнаго, континентальнаго происхожденія. Первичные образы, изъ которыхъ она развивается, это не воздухъ съ носящимися въ немъ облаками, не океанъ, несущій на себѣ суда, животныхъ, а именно тѣло, опирающееся на *твердую* основу. Первобытная мысль при этомъ даже и не догадывается, что всѣ эти твердыя тѣла, взятыя въ цѣломъ, могутъ держаться въ пространствѣ, ни на что не опираясь.

На понятіи субстанціи лежитъ, такимъ образомъ, неизгладимая печать одного—но, правда, весьма важнаго для человѣка—ряда опытовъ и наблюденій: именно опытовъ съ твердыми тѣлами. Какъ мы видѣли выше, по мнѣнію Пуанкаре, идеализированныя свойства твердыхъ тѣлъ повели къ созданію нашей эвклидовой геометріи. Свойства же твердыхъ тѣлъ по преимуществу лежатъ въ основѣ субстанціализма. Возведенная въ абсолютъ твердость есть тотъ матеріалъ, изъ котораго строится неизмѣнность и постоянство субстанціи. Идеально твердое тѣло есть настоящій прототипъ, эталонъ субстанціи. Въ атомистикѣ— этой до сихъ поръ наиболѣе совершенной и научной формѣ субстанціальнаго мышленія—особенно прозрачно выступаетъ указываемая характерная черта субстанціи [10]).

Но если субстанціализмъ есть по преимуществу идеологія твердыхъ тѣлъ, идеологія возведенныхъ въ абсолютъ осязательныхъ ощущеній, то это не значитъ, конечно, что въ выработкѣ понятія субстанціи не играли роли другія представленія. Какъ и вообще въ исторіи понятій здѣсь перекрещивались ряды самыхъ разнообразныхъ вліяній. Такъ въ іонійской школѣ, впервые въ греческой философіи поставившей ясно и настойчиво проблему о первовеществѣ, преобладаютъ даже представленія жидкихъ и газообразныхъ тѣлъ, которыя можно связать съ очень древнимъ миѳологическимъ цикломъ идей [11]). Мотивы жидкихъ тѣлъ встрѣчались неоднократно и позже, особенно въ научныхъ понятіяхъ субстанціи новаго времени. Таковы различныя идеальныя жидкости, невѣсомыя вещества, эѳиры, которыми такъ изобиловало

естествознаніе конца 18 и начала 19 столѣтія. Даже атомистика новѣйшаго времени, развившаяся въ стройную кинетическую теорію газовъ, отказалась отъ абсолютной твердости своихъ атомовъ, превративъ ихъ въ тѣльца идеальной эластичности.

Не отрицая значенія этихъ фактовъ, можно все-таки въ общемъ признать въ *субстанціализмѣ* метафизику твердыхъ тѣлъ, въ противоположность которой *констанціализмъ* современнаго научнаго мышленія является идеологіей жидкихъ тѣлъ или, даже тѣснѣе, гидродинамическихъ явленій. Если субстанціальное мышленіе опредѣляется господствующимъ въ немъ образомъ твердой основы, подпорки, то типичный для констанціализма образъ—это потокъ, теченіе, но потокъ съ присущей ему закономѣрностью, постоянствомъ. Еще Гераклитъ, впервые введшій понятіе потока бытія (и эквивалентный ему образъ пламени), указалъ и на закономѣрность его движенія, на заключающійся въ немъ Λόγος— разумъ, порядокъ, постоянство. Современное міровоззрѣніе цѣликомъ усваиваетъ себѣ этотъ образъ потока и содержащагося въ немъ Логоса. Ирраціональность, иллогичность даннаго преодолѣвается раціональностью эмпиріосимволовъ, которые и являются нашимъ Логосомъ.

Мы теперь уже не нуждаемся въ томъ, чтобъ персонифицировать связи явленій и противоставлять ихъ въ видѣ особыхъ сущностей самимъ явленіямъ, реальность которыхъ сравнительно съ абсолютной реальностью этихъ сущностей является чѣмъ-то относительнымъ, условнымъ, вторичнымъ. Эти связи мы ужъ не мыслимъ себѣ въ видѣ покоющихся неизмѣнныхъ вещей—субстанцій, а въ видѣ идеальныхъ неизмѣнныхъ отношеній — *констанцій*.

Какъ образчикъ происходящаго въ этомъ отношеніи измѣненія я возьму понятіе матеріи, этой научной par excellence субстанціи, въ которой иные изслѣдователи готовы видѣть вообще единственно возможную субстанцію [12]) Впрочемъ, я возьму понятіе матеріи не въ его цѣломъ—что завело бы насъ очень далеко—а ограничусь лишь одной, но важнѣйшей, характеристикой матеріи, которая часто даже смѣшивается съ ней,—я ограничусь именно понятіемъ массы.

Понятіе массы (какъ чего-то отдѣльнаго отъ вѣса) впервые было введено въ науку Ньютономъ, который опредѣлялъ его слѣдующимъ образомъ:

«Дефиниція 1. Количество матеріи измѣряется произведеніемъ изъ ея плотности на объемъ. Это количество матеріи я въ дальнѣйшемъ буду называть тѣломъ или массой, и оно будетъ извѣстно благодаря вѣсу тѣла. Что масса пропорціональна вѣсу, я нашелъ путемъ весьма точно произведенныхъ опытовъ съ маятникомъ, какъ это будетъ ниже показано" [13]).

Масса по этому опредѣленію измѣряется произведеніемъ изъ плотности на объемъ. Но что такое, въ свою очередь, плотность? Это

масса, заключающаяся въ единицѣ объема. Такимъ образомъ, масса опредѣляется плотностью, эта послѣдняя—массой, а обѣ онѣ, въ концѣ концовъ, приравниваются какому-то таинственному количеству матеріи.

Въ этомъ созданномъ Ньютономъ порочномъ кругѣ (или какомъ нибудь другомъ, подобномъ ему) вращается обыкновенно и до сихъ поръ мысль физиковъ. Въ учебникахъ и до сихъ поръ все еще говорятъ о количествѣ матеріи, когда рѣчь заходитъ о массѣ.

И не въ однихъ только учебникахъ. Передо мной лежитъ, напримѣръ, довольно извѣстный у насъ «Курсъ физики» О. Хвольсона. Почтенный ученый, опредѣливъ съ грѣхомъ пополамъ (именно черезъ посредство понятіе «силы») понятіе массы, въ дальнѣйшемъ начинаетъ говорить о «количествѣ матеріи», правда, сначала для тѣлъ однородныхъ: «Для тѣлъ однородныхъ, пишетъ онъ, можно говорить о *«количествѣ матеріи»*, и понятно, что количества матеріи, содержащіяся въ тѣлахъ однородныхъ, пропорціональны объемамъ, занимаемымъ этими тѣлами» (т. I, с. 67). При помощи извѣстнаго условія ему удается расширить это понятіе и на разнородныя тѣла и говорить уже о количествѣ матеріи вообще, хотя онъ и сознаетъ самъ, что подобное словоупотребленіе не имѣетъ особеннаго смысла (см. с. 68). Но сила субстанціалистскаго представленія матеріи такова, что г. Хвольсонъ готовъ пожертвовать содержаніемъ лишь бы сохранить имя. Впрочемъ, я ошибаюсь, говоря, что этимъ сохраняется одно лишь имя: это, въ концѣ концовъ, сохраненіе понятія матеріи, какъ субстанціи, съ которымъ и оперируетъ въ дальнѣйшемъ г. Хвольсонъ.

Однимъ изъ первыхъ, обратившихъ вниманіе на ту путаницу, которая вносится ньютоновскимъ опредѣленіемъ массы, и давшимъ строгую и справедливую критику этого понятія, былъ Махъ. Но онъ не ограничился одной только критикой, а предложилъ свое собственное опредѣленіе массы, которое хотя и не стало общепринятымъ, но пріобрѣло, во всякомъ случаѣ, довольно большую извѣстность. Въ результатѣ маховскаго анализа исчезла субстанціалистская окраска понятія массы, и осталось только извѣстное идеальное постоянство между данными опыта. Вотъ тѣ нѣсколько положеній, въ которыхъ Махъ резюмируетъ результаты своего анализа.

a. Опытное положеніе. Любыя два тѣла (gegenüberstehende Körper) вызываютъ—при извѣстныхъ, устанавливаемыхъ опытной физикой, условіяхъ — другъ въ другѣ противоположныя *ускоренія* по направленію соединяющей ихъ линіи...

b. Дефиниція. Отношеніемъ массъ двухъ тѣлъ мы называемъ отрицательное обратное отношеніе взаимныхъ ускореній.

c. Опытное положеніе. Отношеніе массъ не зависитъ отъ рода ин-

зическихъ состоянiй тѣлъ (которыя, значитъ, могутъ быть электрическими, магнитными и т. д.), опредѣляющихъ взаимныя ускоренiя, они также остаются тѣми же самыми, находятъ ли ихъ посредственно или непосредственно («Die Mechanik etc», 5 Auflage, с. 268).

Ходъ мыслей Маха здѣсь таковъ. Откинувъ понятiе силы, какъ анимистическiй пережитокъ, онъ принимаетъ за опытное данное, что любыя два тѣла — каково бы ни было ихъ физическое состоянiе — не относятся безразлично другъ къ другу, а взаимодѣйствуютъ. Это взаимодѣйствiе выражается въ томъ, что они сообщаютъ другъ другу ускоренiя, которыя, какъ показываетъ опытъ, противоположны по своимъ направленiямъ. Опытъ показываетъ также, что эти ускоренiя различны, вообще говоря, для каждаго члена какой нибудь пары взаимодѣйствующихъ тѣлъ и, сверхъ того, различны для разныхъ паръ. Но они постоянны для одной и той же пары. Если для простоты мы возьмемъ три тѣла A, B, C, то мы найдемъ, напримѣръ, что въ парѣ $[AB]$ A сообщаетъ B ускоренiе 2, въ то время какъ само получаетъ отъ него ускоренiе 1 (не говоря о знакахъ, т. е. направленiи ускоренiй). По опредѣленiю мы говоримъ тогда, что масса A вдвое болѣе, чѣмъ масса B. Въ парѣ $[BC]$ C сообщаетъ B ускоренiе 3, получая само ускоренiе 1; масса C, значитъ, въ три раза больше массы B. Опытъ показываетъ затѣмъ, что, если взять теперь пару $[AC]$, то A сообщаетъ B ускоренiе, равное 2, когда само получаетъ ускоренiе 3.

Мы видимъ такимъ образомъ, что числа 1, 2 и 3 (вѣрнѣе, отношенiя 1 : 2 : 3) имѣютъ крупное значенiе при изученiи движенiй тѣлъ A, B, C, являясь ихъ постоянными характеристиками. То же самое мы увидѣли бы, привлекая къ разсмотрѣнiю другiя тѣла D, E, F, H... Каждое изъ нихъ снабжено своей постоянной характеристикой, своимъ постояннымъ числомъ, своей массой. Здѣсь нѣтъ и намека на пресловутое количество матерiи. Въ массѣ, какъ ее понимаетъ Махъ, нѣтъ и слѣда субстанцiальности; она—констанцiальное понятiе[14]).

Я не буду останавливаться на тѣхъ возраженiяхъ, которыя вызвало опредѣленiе Маха, на которыя и онъ, въ свою очередь, отвѣчалъ. Для меня не важна техническая, такъ сказать, правильность воззрѣнiй Маха; для меня важна ихъ принципiальная сторона—именно изгнанiе субстанцiализма изъ понятiя массы — а эта сторона, несомнѣнно, вѣрна.

Замѣчу только слѣдующее: то, что Махъ называетъ «опытными положенiями», не есть нѣчто данное; это результаты абстрагирующей и идеализирующей работы мысли. Мы никогда не наблюдаемъ двухъ изолированныхъ взаимодѣйствующихъ тѣлъ: это идеальный случай. И обратно: нѣтъ ничего чаще факта, что два наблюдаемыя тѣла не сообщаютъ другъ

другу никакихъ ускореній, хотя мы знаемъ, что они взаимодѣйствуютъ, напримѣръ, тяготѣютъ другъ къ другу: мы это объясняемъ различными возмущающими факторами, треніемъ и пр. Такимъ образомъ, «опытныя положенія», изъ которыхъ исходитъ въ своихъ разсужденіяхъ Махъ, суть идеальныя, символическія положенія, суть постулаты [15]). Не надо также забывать, что ускоренія, обратнымъ отношеніемъ которыхъ опредѣляются массы тѣлъ, не являются чѣмъ то даннымъ. Въ понятіе ускоренія, какъ и въ понятіе скорости, входитъ нераздѣльной частью объективное время, которое, какъ мы видѣли, неопредѣлимо безъ ряда идеализацій и конвенцій. Понятіе массы, такимъ образомъ, есть эмпиріосимволъ.

Я говорилъ выше, что масса есть важнѣйшая характеристика понятія матеріи. Насколько это вѣрно, видно изъ обычнаго словоупотребленія, называющаго законъ сохраненія массъ закономъ сохраненія матеріи. Разница между субстанціалистскимъ и констанціалистскимъ пониманіемъ явленій сказывается и въ отношеніи къ этому закону. Разъ матерія (масса) есть субстанція, то изъ самого понятія послѣдней инстинктивно, апріорно, вытекаетъ, что количество матеріи неизмѣнно. Съ точки же зрѣнія констанціализма въ этомъ нѣтъ никакой логической необходимости. Мы можемъ отлично представить себѣ, что сумма взаимодѣйствующихъ въ природѣ массъ убываетъ (или прибываетъ); если бы нѣчто подобное оказалось результатомъ наблюденій, намъ пришлось бы только видоизмѣнить нашу константу массы и отыскивать нѣкоторое постоянство въ прибыли или убыли массы. Извѣстный нѣмецкій химикъ Ландольтъ произвелъ массу точнѣйшихъ опытовъ съ цѣлью провѣрки закона сохраненія вещества. Во всѣхъ своихъ опытахъ онъ нашелъ отклоненія, при томъ направленныя почти всегда въ одну сторону — въ сторону убыванія. Эти отклоненія, однако, оказались ничтожными, не выходя, въ концѣ концовъ, изъ предѣловъ погрѣшностей наблюденія [16]). Но само производство такихъ провѣрокъ знаменитаго закона отъ времени до времени нельзя не считать очень цѣлесообразнымъ (конечно, не съ точки зрѣнія защитниковъ субстанціальности матеріи).

Къ сожалѣнію, я не могу здѣсь касаться умозрѣній современныхъ физиковъ, напримѣръ, электронной теоріи — которыя показали бы какимъ серьезнымъ испытаніямъ подвергается теперь понятіе массы; въ рукахъ иныхъ ученыхъ отъ него почти ничего не остается.

Возможно, что все это научныя излишества и увлеченія. Возможно, что градъ новыхъ открытій вывелъ нѣсколько изъ равновѣсія современную научную мысль. Увлеченіе электронами, какъ замѣчаютъ нѣкоторые изслѣдователи, становится модой, даже больше, чѣмъ модой,—

своего рода идолопоклонствомъ. Но лихорадка эпохи ошеломляющихъ открытій пройдетъ; научная спекуляція станетъ болѣе спокойной и обдуманной — и тогда, можетъ быть, скажутся общепознавательные результаты современныхъ исканій въ этой области: преодолѣніе духа субстанціализма въ старинномъ, волнующемъ человѣчество, вопросѣ о веществѣ и первовеществѣ.

5.

Объ энергетикѣ съ эмпиріосимволической точки зрѣнія.

Въ глазахъ широкой читающей публики энергетическое міровоззрѣніе неразрывно связалось съ именемъ В. Оствальда. Дѣйствительно, въ лицѣ знаменитаго химика энергетика нашла своего неутомимѣйшаго пропагандиста и искуснѣйшаго организатора, если только можно въ данномъ случаѣ говорить объ организаціи идей. Въ рѣчахъ, въ ученыхъ работахъ, въ популярныхъ лекціяхъ, въ спеціальномъ основанномъ для этого имъ журналѣ «Die Annalen der Naturphilosophie», Оствальдъ въ продолженіе ряда лѣтъ не устаетъ защищать и развивать своей излюбленный кругъ идей. Если энергетика вышла изъ тиши кабинетовъ и оставила страницы мало кѣмъ читаемыхъ спеціальныхъ сочиненій, чтобъ стать общекультурнымъ достояніемъ, то этимъ она всецѣло обязана Оствальду, сумѣвшему поднять новое направленіе на общефилософскую высоту и заинтересовать въ немъ всѣхъ мыслящихъ людей.

Но при всѣхъ заслугахъ Оствальда передъ энергетикой, не слѣдуетъ все-таки забывать, что міровоззрѣніе Оствальда не покрываетъ собой энергетики вообще, а является только разновидностью ея. Можно сказать даже болѣе: взгляды Оствальда представляютъ собой метафизическую разновидность энергетики, которая при всѣхъ своихъ воинственныхъ аллюрахъ, при остріѣ, вѣчно направленномъ противъ матеріализма, представляетъ собой, однако, двойникъ этого ученія.

Энергетика явилась однимъ изъ результатовъ все возраставшаго среди физиковъ недовольства традиціоннымъ механистическимъ міровоззрѣніемъ. Чѣмъ больше обогащалось знаніе, тѣмъ хуже удавалось справляться съ необозримымъ моремъ новыхъ фактовъ при помощи механическихъ схемъ, которыя приходилось дѣлать все болѣе громоздкими и сложными. Въ то же время законъ постоянства энергіи, начавшій свое тріумфальное шествіе съ середины прошлаго столѣтія, показывалъ, какъ можно систематизировать огромныя массы явленій, не вдаваясь въ утомительныя и часто противорѣчивыя догадки и гипотезы насчетъ молекулярнаго строенія вещества, насчетъ движенія атомовъ и пр.

Съ этой точки зрѣнія впервые заговорилъ о свободномъ отъ гипотезъ естествознаніи одинъ изъ творцовъ закона постоянства энергіи — Ю. Р. Майеръ. Аналогичныя мысли развивалъ въ 50-хъ годахъ и оказавшій огромныя услуги развитію термодинамики Рэнкинъ, которому даже принадлежитъ идея и само названіе общей науки объ энергіи— Energetics [17]).

Но огромное большинство физиковъ—и самыхъ крупныхъ—стояло на старой механистической точки зрѣнія. Сама энергія понималась ими механически, т. е. какъ нѣчто, долженствующее рано или поздно быть разложеннымъ на извѣстныя формы движенія матеріи. Только въ семидесятыхъ и еще больше въ 80-хъ годахъ начинаютъ — въ работахъ Маха, Джиббса, Гельма и др.—укрѣпляться идеи «феноменалистической», т. е. свободной отъ гипотезъ, физики, съ одной стороны, и идущія параллельно съ этимъ идеи энергетики—съ другой. Въ 90-хъ годахъ энергетическія идеи становятся предметомъ живого обсужденія сперва спеціалистовъ, вызывая противъ себя жестокія нападки сторонниковъ прежняго міровоззрѣнія [18]), а затѣмъ, благодаря главнымъ образомъ Оствальду, и вообще читающей публики.

Энергетика имѣетъ, такимъ образомъ, за собой довольно короткую исторію. И все-таки, несмотря на молодость новаго ученія, въ немъ намѣчаются уже два діаметрально противоположныхъ направленія, которыя, правда, обыкновенно еще перекрещиваются въ сочиненіяхъ защитниковъ энергетики, но которыя надо рѣзко отличать другъ отъ друга. Эти два направленія можно соотвѣтственно назвать субстанціалистскимъ (или реалистическимъ) и констанціалистскимъ (или эмпиріосимволическимъ); наиболѣе виднымъ представителемъ перваго можно считать именно В. Оствальда; представителемъ второго я возьму Гельма, одного изъ основоположниковъ энергетики.

Начну съ Гельма. Уже въ своей цѣнной книжкѣ «Ученіе объ энергіи» (Die Lehre von der Energie), вышедшей въ 1887 г., Гельмъ вполнѣ ясно намѣтилъ общіе контуры энергетики. Въ исторической ея части онъ указываетъ на источники идей объ энергіи и на различныя обоснованія, которыя получилъ законъ сохраненія энергіи въ работахъ Джоуля, Майера, Гельмгольца и другихъ изслѣдователей. Въ теоретической части онъ указываетъ на общія задачи энергетики, классифицируетъ различныя формы энергіи, вводитъ основныя понятія ёмкости и интенсивности, изъ произведенія которыхъ состоитъ каждый видъ энергіи, указываетъ на законъ, по которому всякая форма энергіи стремится перейти отъ мѣста высшей интенсивности къ мѣсту низшей интенсивности [19]). Но какъ ни важны всѣ эти проблемы, мы должны оставить ихъ въ сторонѣ, чтобы разобраться въ отношеніи Гельма къ самому понятію энергіи. И вотъ въ одномъ мѣстѣ мы читаемъ:

«Формы проявленія энергіи принадлежатъ міру чувствъ, сама же она стоитъ надъ этими формами, какъ платоновская идея надъ вещами. Понятіе энергіи привѣтствуется его просвѣщеннѣйшими защитниками, какъ такое понятіе, которое вполнѣ обнимаетъ факты и, однако, стоитъ такъ высоко надъ ними, что исключаетъ опасность новаго субстанціирования» (с. 16).

На той же страницѣ нѣсколько ниже Гельмъ говоритъ о нелѣпости представленія энергіи въ видѣ субстанціи. Но онъ не выдерживаетъ до конца этой точки зрѣнія. Въ другихъ мѣстахъ энергія превращается у Гельма уже въ особую реальность, и даже въ единственно настоящую реальность. Полемизируя съ атомистами, онъ восклицаетъ:

«Но кто же берется утверждать, что атомы и ихъ силы дѣйствительно являются элементами міра? Энергія есть истинный элементъ міра, ибо все, что мы знаемъ о мірѣ, мы знаемъ черезъ энергію» (с. 56).

И еще сильнѣе онъ выражается десятью страницами дальше, говоря о различныхъ формахъ энергіи: «онѣ (эти формы) только видимость (Schein), подъ которыми мы замѣчаемъ истинно сущее — энергію; онѣ—доступныя созерцанію проявленія этого остающагося незримымъ дѣйствительнаго» (с. 66).

Энергія здѣсь ужъ стала «вещью въ себѣ», по сравненію съ которой не только отдѣльныя явленія, но даже и отдѣльныя формы энергіи являются видимостью. Эту мысль Оствальдъ впослѣдствіи выразитъ въ иной, парадоксально звучащей формѣ, когда будетъ утверждать, что энергія есть одновременно какъ самая общая субстанція, такъ и самая общая акциденція.

Въ 1898 Гельмъ выпустилъ уже большую книгу, въ которой развилъ подробнѣе идеи, легшія въ основу его первой работы. Здѣсь почти ужъ нѣтъ указанной нами двойственности въ пониманіи энергіи. Только въ одномъ мѣстѣ мы читаемъ слѣдующую характеристику двухъ главныхъ направленій энергетики:

«Если одно направленіе дѣлаетъ изъ того, что сохраняется при всѣхъ превращеніяхъ, великое таинственное неизвѣстное, то другое пытается въ вѣчной смѣнѣ явленій найти нѣчто доступное чувствамъ, преимущественно движеніе; въ одномъ господствуетъ монизмъ, въ другомъ—механическое міровоззрѣніе» (с. 5).

Но это мѣсто стоитъ особнякомъ. Вообще же Гельмъ трактуетъ въ этомъ сочиненіи энергію, какъ извѣстное постоянное отношеніе. Характеризуя воззрѣніе Р. Майера, онъ замѣчаетъ:

«По мысли ея основателя энергетика есть чистая *„относительность"* (*Beziehungstum*) и отнюдь не желаетъ вводить въ міръ новаго

абсолюта. *Если* наступаютъ измѣненія, то между ними существуетъ *такое-то* опредѣленное математическое отношеніе—такова формула энергетики, и, конечно, также единственная формула всякаго истиннаго познанія природы. Что сверхъ того—то фикція» (с. 20).

Въ другомъ мѣстѣ Гельмъ говоритъ о тѣхъ, которые думаютъ, что «энергія сама есть нѣкое торчащее за явленіями существо, нѣчто, что могло бы существовать и безъ явленій, нѣкоторая неразрушимая, передвигающаяся съ мѣста на мѣсто субстанція. Это совсѣмъ нераціональное и безполезное предположеніе; *энергія всегда занимается (bringt zum Ausdruck) лишь отношеніями»* (с. 350).

Еще яснѣе высказываетъ свое пониманіе энергіи и энергетики Гельмъ въ слѣдующихъ словахъ:

«Для *общей* теоретической физики не существуютъ ни атомы, ни энергія, ни какое-нибудь иное подобное понятіе, но только непосредственно выводимые изъ группъ наблюденій *опыты*. Поэтому я и считаю *въ энергетикѣ самымъ цѣннымъ то, что она гораздо больше, чѣмъ старыя теоріи, способна непосредственно приспособляться къ опытамъ*, и вижу въ попыткахъ приписать энергіи субстанціальное существованіе значительное отклоненіе отъ первоначальной ясности воззрѣнія Роберта Майера. *Не существуетъ ничего абсолютнаго: нашему познанію доступны только отношенія.* И какъ только пытливый духъ успокаивается на гниломъ ложѣ какого-нибудь абсолюта, онъ погибъ. Пріятна мечта думать, что въ атомахъ находитъ успокоеніе наше вопрошаніе, но это только мечта! И такой же мечтой было бы, если бы стали видѣть въ энергіи нѣкій абсолютъ, а не наиболѣе удачное въ данное время выраженіе *количественныхъ отношеній между явленіями природы»* (с. 362).

Эти замѣчанія Гельма направлены какъ будто спеціально противъ Оствальда, который въ энергіи увидѣлъ именно новый абсолютъ и извѣстная книга котораго о «натурфилософіи» является почти сплошнымъ словословіемъ этому абсолюту. Это не значитъ, конечно, что Оствальду незнакомо иное пониманіе энергіи; въ его изложеніи нерѣдко звучитъ нотка констанціализма, а подъ вліяніемъ критики его взглядовъ онъ,—какъ мы увидимъ ниже,—даже прямо пытался стать на эту точку зрѣнія; но въ общемъ и цѣломъ онъ субстанціируетъ энергію, понимая ее какъ основную міровую реальность. Мы ужъ видѣли, что Оствальдъ въ энергіи видитъ самую общую субстанцію и самую общую акциденцію («Философія природы» въ переводѣ «Вѣстника Самообразованія», с. 106). Въ другомъ мѣстѣ онъ ее называетъ „субстанціей въ собственномъ, настоящемъ значеніи слова (*im eigentlichsten Sinne* с. 280 нѣмецк. текста и 201 русск. перевода) въ отличіе отъ массы, времени и пр. субстанцій низшаго разряда. Энергія,—развиваетъ

онъ въ другомъ мѣстѣ,—есть то, что присуще всѣмъ явленіямъ природы безъ исключенія; но энергія не только присутствуетъ во всѣхъ явленіяхъ природы; «она и опредѣляетъ ихъ всѣхъ. Всякій процессъ будетъ точно и полно представленъ или описанъ, если будетъ указано, какія энергіи претерпѣли временныя и пространственныя измѣненія. И, наоборотъ, на вопросъ, при какихъ вообще условіяхъ наступитъ процессъ, можно дать общій отвѣтъ, основанный на отношеніи между существующими энергіями. Слѣдовательно, понятіе энергіи отвѣчаетъ второму требованію, предъявляемому къ самому общему понятію вещи внѣшняго міра. Дѣйствительно можно сказать: *все, что намъ извѣстно о внѣшнемъ мірѣ, можетъ быть выражено въ формѣ положеній о существующихъ энергіяхъ*, и поэтому понятіе энергіи оказывается во всѣхъ отношеніяхъ самымъ общимъ изъ всѣхъ, созданныхъ до сихъ поръ наукой. Оно обнимаетъ не только вопросъ о субстанціи, но и вопросъ о причинности» (с. 110).

Приведу еще по тому же вопросу о реальности (субстанціальности) энергіи нѣсколько отрывковъ изъ статьи, которая появилась позже очерковъ по натур-философіи.

«Еще и въ настоящее время,—говоритъ здѣсь Оствальдъ,—многіе противятся тому, чтобы разсматривать силу или—введемъ сейчасъ же современное названіе—энергію, какъ *объектъ*; еще до послѣднихъ дней приходится читать или слышать замѣчанія въ томъ смыслѣ, что матерія, правда, представляетъ собой нѣчто реальное, но что энергія не имѣетъ дѣйствительнаго существованія, а есть только нѣчто *придуманное*». («Вѣстникъ опыт. физики и элемент. математики», № 438, статья: «Къ современной энергетикѣ», с. 133).

Въ той-же статьѣ въ другомъ мѣстѣ мы опять таки читаемъ:

«Мы встрѣчаемъ даже въ наше время у авторовъ, признающихъ центральное значеніе понятія объ энергіи, извѣстный страхъ передъ тѣмъ, чтобъ признать энергію прямо безъ обиняковъ субстанціей, чтобъ признать за ней, по крайней мѣрѣ, такую же степень дѣйствительности, какъ и за матеріей. Мы встрѣчаемъ здѣсь постоянно тѣ же возраженія, что энергія все-таки представляетъ собой абстракцію, математическую функцію, которая обладаетъ только той особенностью, что она при всѣхъ обстоятельствахъ сохраняетъ постоянное значеніе». (В. О. Ф. ср. №№ 440—441, с. 191).

Итакъ, энергія не абстракція, не математическая функція, а субстанція, реальность, объектъ. Для доказательства реальности энергіи Оствальдъ обращается даже къ такому сомнительной цѣнности доводу, заимствованному имъ, по всѣмъ вѣроятностямъ, у Тэта [20]), «Наконецъ, реальность энергіи наиболѣе ярко сказывается въ томъ обстоятельствѣ,

что она имѣетъ рыночную, торговую цѣнность. Наиболѣе отчетливо это обнаруживается на энергіи *электрической*; здѣсь потребители получаютъ и оплачиваютъ энергію въ чистомъ видѣ, между тѣмъ какъ всѣ «матеріальныя» части электрическихъ установокъ отъ потребленія не умаляются и не измѣняются» (с. 192).

Несмотря на категорическій тонъ этихъ заявленій, мы встрѣчаемъ, однако, въ этой же статьѣ соображенія другого рода, навѣянныя, несомнѣнно, критикой. Оствальдъ пытается объяснить недоумѣнія, которыя вызвала энергетика, двусмысленностью, кроющейся въ самомъ понятіи энергіи: подъ энергіей, по его словамъ, понимаютъ то общую энергію, то какой-нибудь частный видъ ея, и «тѣ, которые отрицаютъ реальность энергіи, очевидно, всегда имѣютъ въ виду это общее понятіе, которое именно въ интересахъ общности оставляетъ въ сторонѣ всѣ частные способы его опредѣленія. Они опускаютъ, однако, при этомъ изъ виду, что слово «энергія» одновременно обозначаетъ также каждое реальное осуществленіе общей функціи».

И ниже Оствальдъ прибавляетъ, что «общее понятіе энергіи, дѣйствительно, чрезвычайно широко и въ отношеніи частныхъ своихъ признаковъ допускаетъ почти неограниченное многообразіе. Дѣйствительно, кромѣ того обстоятельства, что энергія представляетъ собой существенно положительную величину, каковая обладаетъ характеромъ величины въ болѣе тѣсномъ смыслѣ этого слова, т. е. можетъ неограниченно наращаться, и кромѣ свойства количественнаго постоянства при всѣхъ превращеніяхъ, я не былъ въ состояніи указать ни одного признака, который въ равной мѣрѣ примѣнялся бы ко всѣмъ различнымъ видамъ энергіи» (с. 193).

Эти мало удовлетворительныя оговорки вносятъ только противорѣчія въ заявленія Оствальда, нисколько не устраняя того факта, что въ общемъ и цѣломъ Оствальдовское пониманіе энергетики сводилось къ тому субстанцированію энергіи, которое, какъ мы видѣли, считалъ невозможнымъ Гельмъ. Такъ во всякомъ случаѣ поняло изложеніе Оствальда огромное большинство его читателей и критиковъ [21]).

Но подъ вліяніемъ критики Оствальдъ не только вводилъ въ свое изложеніе корректуры, какъ та, образчикъ которой мы только что видѣли. Въ другихъ случаяхъ онъ прямо бьетъ отбой и переходитъ на чисто констанціальную точку зрѣнія, стараясь при этомъ замести слѣды своего прежняго субстанціализма. Съ этой стороны особенно любопытно относящееся къ разбираемому вопросу примѣчаніе изъ числа сдѣланныхъ имъ въ дальнѣйшихъ изданіяхъ лекцій по натурфилософіи. Въ виду важности этого примѣчанія я приведу изъ него большой отрывокъ:

«Развиваемому здѣсь взгляду на энергію, какъ на субстанцію, было противопоставлено изслѣдователями—вообще стоящими близко къ

тоому кругу идей—что, въ сущности, энергія не что иное, какъ функція перемѣнныхъ состояній, имѣющая особое свойство при всѣхъ извѣстныхъ намъ процессахъ оставаться постоянной (invariant), и что поэтому не допустимо, если только не переходить границъ опытно даннаго,—называть ее субстанціей и понимать ее такимъ образомъ матеріально. Но здѣсь опять таки дѣло идетъ главнымъ образомъ о безсознательныхъ побочныхъ значеніяхъ, которыя имѣютъ часто употребляемыя слова. Я самъ уже давно выставилъ на первый планъ пониманіе энергіи, какъ главнаго инваріанта естественныхъ процессовъ (ср. мой докладъ 1895 г. «Преодолѣніе научнаго матеріализма» въ «Abhandlungen und Vorträge, Leipzig. 1904); но насколько при этомъ можно чувствовать себя въ правѣ называть ее реальной субстанціей, зависитъ, очевидно, отъ того, какое значеніе придаютъ этимъ послѣднимъ словамъ. Если мы будемъ анализировать наше понятіе *реальности*, то мы легко убѣдимся, что мы этимъ именемъ называемъ все правильно возвращающееся или естественно-закономѣрное: свои сны мы называемъ *недѣйствительными* относительно ихъ содержанія, потому что мы въ нихъ не можемъ открыть никакой закономѣрности, и обратно мы называемъ *дѣйствительной* или *реальной* всякую вещь, условія возникновенія или длительное существованіе которой мы знаемъ:

«О словѣ субстанція въ текстѣ сказано все, что требуется; она обозначаетъ фактически не что иное, какъ инваріантъ. При этомъ не имѣется никакого метафизическаго побочнаго значенія. Понятіе субстанціи такой же продуктъ процесса абстракціи, какъ, напримѣръ, понятіе краснаго, и имѣетъ приблизительно столь же много или столь же мало реальности, какъ и это послѣднее. Поскольку при такомъ всеобъемлющемъ инваріантѣ, какимъ является понятіе субстанціи въ его различныхъ примѣненіяхъ, приходится абстрагировать отъ особенностей отдѣльнаго переживанія, постольку понятію субстанціи принадлежитъ соотвѣтственно меньшая доля въ непосредственно пережитой дѣйствительности; поскольку же этотъ инваріантъ можетъ находить правомѣрное примѣненіе къ огромнѣйшему множеству переживаній, ему принадлежитъ колоссальный объемъ реальности. Поэтому, если мы называемъ энергію всереальнѣйшей субстанціей изъ всѣхъ до сихъ поръ намъ извѣстныхъ, то мы этимъ правомѣрно выражаемъ то, что этотъ инваріантъ находится въ гораздо бо́льшемъ числѣ переживаній, чѣмъ какой-либо другой инваріантъ, который сумѣла создать до настоящаго времени наука. Я здѣсь рѣшительно не вижу никакой мистики, ибо здѣсь все просто и ясно и поэтому самому діаметрально противоположно мистикѣ». («Vorlesungen über Naturphilosophie», 3 Auflage, c. 464—5).

Въ мои задачи не входитъ подробный анализъ лично оствальдова міровоззрѣнія. Поэтому я не буду заниматься вопросомъ, насколько

согласимы эти утвержденія нѣмецкаго ученаго съ развивавшимися имъ прежде по различнымъ поводамъ взглядами на энергетику. Какъ я уже сказалъ, мнѣніе критики отличалось въ этомъ отношеніи замѣчательнымъ единодушіемъ. Но, во всякомъ случаѣ, это заявленіе Оствальда не устраняетъ того факта, что существуютъ два различныхъ направленія въ энергетикѣ.

Какое же изъ нихъ правомѣрнѣе? При какомъ удается получить болѣе удовлетворительную картину міра? Мы не можемъ здѣсь отдѣлаться отъ реалистическаго пониманія энергетики одной ссылкой на постулируемую имъ субстанціальность энергіи; какъ ни справедливо и ни основательно, вообще говоря, недовѣріе къ духу субстанціализма и абсолютизма, въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ приходится еще расчищать почву для констанціализма.

На первый взглядъ сильнымъ аргументомъ противъ субстанціалистской энергетики является проводимое, какъ мы видѣли, и Оствальдомъ различіе между энергіей вообще, которое есть понятіе, и частными видами энергіи, представляющими собой настоящія реальности. Ту же точку зрѣнія мы встрѣчаемъ, напримѣръ, у Риля, который говоритъ, что «энергія — абстракція; конкретны лишь формы энергіи, которыя мы познаемъ посредствомъ чувственнаго созерцанія, какъ связанныя съ пространственными вещами». Также смотритъ, повидимому, на дѣло и русскій критикъ Оствальда, г. Базаровъ, упрекающій его въ томъ, что онъ говоритъ о сохраненіи или превращеніи *энергіи*, когда рѣчь можетъ итти лишь о постоянномъ отношеніи между количествами разныхъ энергій, смѣняющихъ другъ друга при опредѣленныхъ опытныхъ условіяхъ [22]).

Ни это различіе между конкретными, реальными и частными энергіями (свѣтъ, тепло, тяжесть) и абстрактной, идеальной общей энергіей— неправильно, или, вѣрнѣе, мало уясняетъ дѣло. Тепло, тяжесть, электричество—тоже «абстракціи» и, если напирать на это, то можно притти къ старому безплодному спору средневѣковыхъ схоластиковъ о реальности универсалій различныхъ степеней (человѣкъ, рыба, птица — реальны; животное — это отвлеченное понятіе и т. д.). Чтобы понять содержаніе той противоположности, которую находятъ между идеальностью общей энергіи и реальностью частныхъ видовъ ея, обратимъ вниманіе на вполнѣ аналогичный вопросъ о характерѣ общей матеріи (оставляя, конечно, пока въ сторонѣ вопросъ о ея субстанціальности и пр.). О матеріи тоже можно было бы сказать, что матеріи вообще нѣтъ, а что есть только частныя формы матеріи—кислородъ, углеродъ, желѣзо. И всетаки мы сознаемъ, что помимо всѣхъ этихъ частныхъ видовъ матеріи, мы въ общемъ ея понятіи имѣемъ что-то для насъ

очень важное, по своему значенію не уступающее кислороду, желѣзу и прочимъ видамъ матеріи. Легко видѣть, въ чемъ заключаются эти важныя для насъ качества общей матеріи: это ея непроницаемость, инертность, вѣсомость, дѣлимость и другія основныя свойства матеріи. Эти общіе признаки всѣхъ матеріальныхъ вещей для насъ такъ существенны, что мы ихъ собираемъ въ особую единицу — если угодно, «реальность»—матерію, модификаціями которой являются частныя формы матеріи. Не трудно понять, что въ общемъ понятіи матеріи въ скрытомъ видѣ содержится постулатъ о единствѣ всѣхъ видовъ матеріи, о ихъ превратимости другъ въ друга, о ихъ количественномъ, а не качественномъ различіи.

Поэтому, чтобъ рѣшить вопросъ о такъ называемой реальности или нереальности энергіи вообще, надо посмотрѣть, какое содержаніе мы вкладываемъ въ это понятіе, насколько существенны, «реальны», тѣ общіе признаки, которые мы открываемъ во всѣхъ видахъ энергіи. Если стоять на точкѣ зрѣнія механическаго пониманія энергіи, то дѣло рѣшится довольно просто. Разъ энергія есть движеніе, то все различіе между частными формами энергіи сводится къ количественнымъ измѣненіямъ. Столько-то трильоновъ колебаній эѳира даютъ собой тепло; столько-то—свѣтъ; еще столько электричество и т. д.

Вопросъ о реальности энергіи сводится такимъ образомъ къ болѣе легкому—и, во всякомъ случаѣ, болѣе знакомому—вопросу о реальности движенія.

Но сторонники современной энергетики отказываются, какъ мы знаемъ, отъ этого механическаго пониманія энергіи. Что же такое, на ихъ взглядъ, энергія? Въ рѣшеніи этого вопроса и заключается главная трудность для реалистической энергетики.

Въ своемъ «Очеркѣ теоретической химіи» [23]) Оствальдъ говоритъ, что опредѣлить, что́ такое энергія, можно лишь послѣ изученія всѣхъ видовъ ея; провизорно же даетъ такое схематическое опредѣленіе: «энергія — есть различимое во времени и въ пространствѣ» (с. 184). На такомъ опредѣленіи врядъ ли можно успокоиться. Въ цитированной выше статьѣ Оствальдъ, какъ мы видѣли, указываетъ, что для общаго понятія энергіи онъ могъ найти только два крайне общихъ, неосязательныхъ признака, которые дѣлаютъ изъ нея совсѣмъ неуловимый фантомъ. Наконецъ, въ очеркахъ по философіи природы онъ опредѣляетъ «*энергію, какъ работу, или какъ все, что можетъ происходить изъ работы и превращаемо въ работу*».

Это, въ концѣ концовъ, самое типичное и распространенное опредѣленіе. Такъ въ своей книгѣ о «Принципѣ сохраненія энергіи» [24]) М. Планкъ, слѣдуя В. Томсону называетъ «энергіей (способностью производить работу) матеріальной системы, находящейся въ опредѣлен-

номъ состоянія, выраженную въ единицахъ механической работы сумму всѣхъ дѣйствій, вызываемыхъ внѣ системы, когда она переходитъ какимъ-нибудь образомъ изъ своего состоянія въ другое, произвольно принятое за нулевое, состояніе».

То же самое мы бы встрѣтили и въ большинствѣ другихъ—общихъ и спеціальныхъ—курсахъ физики.

Но это опредѣленіе энергіи черезъ способность создавать работу и пр. — не говоря уже о трудностяхъ, связанныхъ съ словомъ «способность»—имѣетъ свое неудобство или даже два неудобства. Во первыхъ, дѣлая изъ механической работы единицу сравненія всѣхъ видовъ энергіи, оно является лишь замаскированнымъ механическимъ пониманіемъ энергіи, которому мы въ глубинѣ души сочувствуемъ. Вѣроятно, всякаго бы удивило, если бы энергію опредѣлили, какъ «свѣтъ или какъ все, чтó способно превращаться въ свѣтъ или происходить изъ свѣта». Прибѣганіе же къ механическому образу работы насъ потому только не шокируетъ, что въ насъ крѣпко еще сидитъ прежній механистъ. Поэтому, если указываемое опредѣленіе не провизорно, а носитъ постоянный характеръ, то надо прямо раскрыть скобку и указать механическое содержаніе его.

Но помимо этого въ предлагаемомъ опредѣленіи есть и чисто теоретическая трудность, и если точно придерживаться его, то можно притти къ противорѣчію съ основнымъ принципомъ постоянства энергіи. Эта трудность вытекаетъ изъ, такъ называемаго, второго начала термодинамики или, вѣрнѣе, изъ того его приложенія, которое носитъ имя закона разсѣянія (или деградаціи) энергіи.

Суть этого закона въ самыхъ грубыхъ чертахъ такова. Всѣ формы энергіи можно разбить на два разряда: энергіи первой категоріи могутъ сполна переходить въ энергію второй категоріи; энергіи второй же только отчасти переводимы въ энергіи первой категоріи. Примѣромъ этого отношенія могутъ служить механическая работа и тепло. При извѣстныхъ условіяхъ всякая механическая работа цѣликомъ превратима въ тепло; тепловая же энергія ни при какихъ условіяхъ не превратима сполна въ работу. Выводъ отсюда тотъ, что энергіи второй категоріи неудержимо возрастаютъ. Въ частности же тотъ, что постоянно возрастаетъ количество энергіи, непревратимой въ работу. При этихъ условіяхъ, если опредѣлять энергію, какъ способность давать работу, то законъ деградаціи придется назвать также закономъ *убыванія* энергіи (ибо убываетъ способность давать работу), который будетъ, конечно, стоять въ кричащемъ противорѣчіи съ закономъ сохраненія энергіи.

Я не буду останавливаться на другихъ многочисленныхъ трудно-

стяхъ, связанныхъ съ понятіемъ энергіи, съ ея дѣленіемъ на кинетическую и потенціальную энергіи и пр. Ограничусь только приведеніемъ мнѣнія Пуанкарэ, который поэтому вопросу приходитъ къ мало утѣшительнымъ выводамъ:

«Въ каждомъ частномъ случаѣ мы ясно видимъ, что́ такое энергія и мы можемъ дать хотя бы провизорное опредѣленіе ея; но невозможно найти для нея общаго опредѣленія.

«Если желать выразить принципъ (сохраненія энергіи) во всей его общности и примѣняя его ко вселенной, то онъ какъ бы испаряется и остается лишь слѣдующее: *есть нѣчто, что остается постояннымъ*» («La science et l'ypothèse», с. 158).

Такимъ образомъ—если исключить механическое пониманіе энергіи, которое, собственно говоря, уничтожаетъ самостоятельное понятіе энергіи—мы не находимъ существенныхъ признаковъ, которые помогли бы намъ выдѣлить понятіе общей энергіи. Энергія не имѣетъ даже той формы «реальности», которую можно признать за матеріей (и которая, какъ мы знаемъ, разрѣшается подъ конецъ въ реальность постоянныхъ связей). Физика показываетъ, что въ тѣхъ уравненіяхъ, въ которыхъ мы выражаемъ состояніе наблюдаемыхъ въ природѣ процессовъ всегда выполняется нѣкоторое постоянное условіе чисто математическаго характера. Это постоянное условіе—которое и выразить правильно можно только съ помощью спеціальныхъ терминовъ и понятій — и есть такъ называемый законъ сохраненія энергіи. Сохраняется при этомъ не какое то таинственное нѣчто, не какое то гипотетическое «я - не, знаю-что», скрывающееся за явленіями, а нѣкоторая математическая функція, являющаяся продуктомъ символической обработки данныхъ наблюденія. Нуженъ цѣлый рядъ идеализацій и соглашеній, чтобъ притти къ этому, повидимому, столь ясному закону „сохраненія силы", являющемуся настолько же результатомъ опыта, насколько и постулатомъ научнаго познанія.

Въ качествѣ такого постулата законъ сохраненія дозволяетъ намъ даже опредѣлять конкретныя формы энергіи. Вопреки приведеннымъ выше мнѣніямъ частные, конкретные виды энергіи отнюдь не являются чѣмъ то непосредственно даннымъ. Конечно, намъ даны тепловыя явленія, явленія тяжести, свѣтовыя явленія, электрическія (эти послѣднія, такъ сказать, описательно, ибо для нихъ у насъ нѣтъ особаго органа чувствъ) и пр., но въ этомъ видѣ они еще не энергіи, а именно явленія. Путемъ далеко не всегда легкаго анализа мы выдѣляемъ постепенно изъ этихъ явленій рядъ такихъ количественныхъ понятій и величинъ, какъ температура, количество тепла, масса, вѣсъ, интенсивность свѣта, количество электричества, потенціалъ, работа и

т. д. Какія изъ этихъ величинъ являются энергіями, и какія нѣтъ? Это непосредственно не видно. Здѣсь нужна руководящая нить, которой и оказывается законъ сохраненія. Благодаря ему мы узнаемъ, напримѣръ, что то, что мы называемъ „количествомъ тепла", есть энергія, а другая величина изъ приведеннаго ряда, повидимому, вполнѣ аналогичная—„количество электричества"—не представляетъ собой энергію: количество тепла удовлетворяетъ закону эквивалентности между нимъ и механической работой, а количество электричества не удовлетворяетъ. Въ области электричества выполняетъ это равенство другая величина, которую мы, поэтому, и возводимъ въ рангъ электрической энергіи. И т. д. [25]).

Законъ сохраненія служитъ, такимъ образомъ, часто для опредѣленія не изслѣдованныхъ еще видовъ энергіи. Ничего мистическаго, метафизическаго, субстанціальнаго въ немъ нѣтъ. Законъ сохраненія просто всеобъемлющая научная формула, огромнаго, до сихъ поръ непревзойденнаго, эвристическаго значенія. „Входящее въ эту формулу понятіе энергіи такъ же мало вещь, субстанція, какъ время, пространство, масса и другія основныя понятія естествознанія: энергія — это констанція, эмпиріосимволъ, какъ и другіе эмпиріосимволы, удовлетворяющіе—до поры до времени—основной человѣческой потребности внести разумъ, Логосъ, въ ирраціональный потокъ даннаго.

П. Юшкевичъ.

ПРИМѢЧАНІЯ.

[1]) Такова, напримѣръ, теорія Пуанкарэ. См. объ этомъ его статью въ Казанскомъ сборникѣ въ память Лобачевскаго; см. также его книгу «La science et l'hypothèse» (имѣется и въ русскомъ переводѣ) главы IV и V.

[2]) Символъ времени одинъ изъ самыхъ сложныхъ и трудныхъ символовъ. Укажу только на трудность, связанную съ установленіемъ постоянной единицы времени. За такую единицу, какъ извѣстно, принимаются звѣздныя сутки, т. е. время полнаго оборота земли вокругъ оси. Но за послѣдніе годы многіе ученые обратили серьезное вниманіе на дѣйствіе приливовъ, которые должны замедляющимъ образомъ вліять на время обращенія земли. Такимъ образомъ, звѣздныя сутки медленно, но непрерывно возрастаютъ, и этимъ именно, по мнѣнію сторонниковъ этой теоріи, объясняются нѣкоторыя, остававшіяся до сихъ поръ еще темными, неправильности въ движеніи луны. Признавъ измѣнчивой нашу единицу времени, ученые пустились въ поиски за новой, абсолютно неизмѣнной, единицей времени. Очень остроумна въ этомъ отношеніи но-

нытка извѣстнаго физика Липпманна, который, пользуясь свойствами электричества свелъ проблему нахожденія единицы времени къ опредѣленію нѣкотораго электрическаго сопротивленія (напримѣръ, сопротивленія ртути при 0°). Но построеніе Липпманна предполагаетъ, что электрическія свойства различныхъ веществъ безусловно постоянны, — предположеніе ровно ни на чемъ не основанное. Наоборотъ, врядъ ли можно сомнѣваться, что и они подвержены извѣстнымъ варіаціямъ, которыя, какъ и всякія наблюдаемыя нами измѣненія, являются нѣкоторой функціей времени. Такимъ образомъ, идеально постоянное время, при всякой попыткѣ представить его въ видѣ какого нибудь реально протекающаго процесса, ускользаетъ отъ насъ. На долю этого идеальнаго времени остается, въ концѣ концовъ, функція связывать въ одно непротиворѣчивое цѣлое всѣ результаты нашихъ спеціальныхъ изслѣдованій. Иначе говоря, время должно быть опредѣлено такъ, чтобъ всѣ формулы механики, астрономіи, физики и пр., куда оно входитъ, какъ составной элементъ, составляли одно связное цѣлое.

О теоріи Липпманна см. напримѣръ, «Leçons de physique générale» par. I. Chappuis et A. Berget, t. II, § 317.

[3]) Этотъ случай приводится (по Роменсу) у Рибо въ его «Эволюціи общихъ идей», см. 52.

[4]) Mach, «Die Principien der Wärmelehre», см. 419.

[5]) Современные математики нерѣдко впадаютъ въ этотъ ультра-номинализмъ таковъ, напримѣръ, цитируемый Махомъ П. Дю-Буа Реймонъ.

[6]) «Princ. der. Wärmelehre», c. 417.

[7]) P. Duhem «La théorie physique, son objet et sa structure», c. 240.

[8]) Въ знаменитомъ предисловіи къ своимъ «Principien der Mechanik» Герцъ слѣдующимъ образомъ характеризуетъ задачи науки:

«Мы создаемъ себѣ внутренніе образы (Scheinbilder) или символы внѣшнихъ предметовъ, и при томъ мы дѣлаемъ ихъ такого рода, чтобы логически-необходимыя слѣдствія образовъ постоянно были бы образами естественно-необходимыхъ слѣдствій отображаемыхъ предметовъ. Для того, чтобы это требованіе было вообще исполнимо, должно существовать нѣкоторое согласіе (Übereinstimmung) между природой и нашимъ духомъ. Опытъ учитъ насъ, что это требованіе исполнимо и что, слѣдовательно, въ дѣйствительности имѣется это согласіе» (с. 1). Отъ образовъ, продолжаетъ дальше Герцъ, мы только и требуемъ такого согласія съ вещами, мы даже не имѣемъ средствъ узнать, совпадаютъ ли они между собой въ какомъ нибудь иномъ отношеніи. Къ этимъ образамъ мы предъявляемъ только слѣдующихъ три требованія: 1) они должны быть zulässig, т. е. не противорѣчить требованіямъ мышленія 2) они должны быть richtig, т. е. совпадать съ вещами и не приводить къ противорѣчію съ опытомъ, и, наконецъ, 3) они должны быть zweckmässig, т. е. отражать наиболѣе существенныя отношенія вещей.

Аналогичныя же мысли выражаетъ въ нѣсколько иной формѣ и Дюгемъ. „*Физическая теорія*, говоритъ онъ, *не есть объясненіе. Это система математическихъ положеній, выведенныхъ изъ небольшого числа принциповъ, имѣющихъ цѣлью представить насколько возможно болѣе просто, полно и точно, извѣстную совокупность экспериментальныхъ законовъ*“. („La théorie physique», c. 26). Физическая теорія образуется изъ четырехъ послѣдовательныхъ операцій. Описаніе первой я сдѣлаю словами Дюгема: «Между физическими свойствами, которыя мы собираемся представить; мы выбираемъ тѣ, которыя мы разсматриваемъ, какъ наиболѣе *простыя*, по сравненію съ которыми другія будутъ считаться ихъ группировками или комбинаціями. Мы ихъ свя-

зываемъ затѣмъ—съ помощью извѣстныхъ методовъ измѣренія—съ соотвѣтственными математическими символами, числами, величинами; эти математическіе символы не имѣютъ никакой естественной связи съ представляемыми ими свойствами; они находятся къ нимъ въ отношеніи знака къ означаемому; благодаря измѣрительнымъ методамъ, можно связать каждое состояніе физическаго свойства съ значеніемъ представляющаго символа, и обратно». Такова первая операція. Вторая состоитъ въ томъ, что полученные такимъ образомъ символы связываютъ рядомъ гипотезъ, которыя послужатъ основой для дедукціи. Сама эта дедукція и сличеніе вытекающихъ изъ нея выводовъ съ данными наблюденія составляютъ третью и четвертую операціи теоріи. Мы видимъ, такимъ образомъ, что для Дюгема физическая теорія—это связная и цѣлесообразная система символовъ.

Точку зрѣнія Дюгема усвоили и развивали цѣлый рядъ французскихъ авторовъ, группирующихся около „Revue de Metaphysique et de Morale“. Укажу на нѣкоторыя помѣщенныя здѣсь статьи: G. Milhaud, «La science rationelle» (въ 1906 г.); E. Le Roy, рядъ статей: «Science et Philosophie» (1899 и 1900 гг.), I. Wilbois, «La méthode des sciences physiques» (1899 и 1900 гг.). Оба послѣднихъ автора горячіе поклонники выдающагося французскаго метафизика Бергсона; символическую теорію научнаго познанія они пытаются поэтому эксплуатировать въ пользу необходимости метафизическихъ конструкцій.

На символической же точкѣ зрѣнія стоитъ, какъ извѣстно, Пуанкарэ.

Впрочемъ, вообще естественно-научные круги, какъ правильно замѣчаетъ Гефдингъ, обнаруживаютъ за послѣднее время бо́льшую склонность «признать динамическое и символическое понятіе истины, чѣмъ это было до тѣхъ поръ, пока механическое пониманіе природы носило извѣстный догматическій характеръ» («Философскія проблемы», переводъ Котляра, с. 48). См. также у Геффдинга въ его „Современныхъ философахъ“ главу о гносеолого-біологическомъ направленіи (Максуэлль, Махъ, Герцъ, Оствальдъ, Авенаріусъ).

Современную мысль—если говорить только о чисто идеологическихъ вліяніяхъ—толкаетъ къ символизму цѣлый рядъ факторовъ: для естествоиспытателей это прежде всего крушеніе (по крайней мѣрѣ, частичное) механическаго міропониманія и создавшаяся благодаря этому необходимость прибѣгать къ самымъ различнымъ образамъ, чтобы получить картину міра. При этомъ ярко обнаруживалась условность этихъ построеній. Для математиковъ огромную роль сыграло созданіе различныхъ воображаемыхъ геометрій и новыхъ весьма общихъ видовъ исчисленія; во всѣхъ этихъ случаяхъ весьма рѣзко и отчетливо выдвинулась конструктивная роль человѣческой мысли. Съ большой силой выразилъ это еще въ 1844 г. Г. Грассманъ въ предисловіи—программѣ къ своему знаменитому «Die lineale Ausdehnungslehre». «Верховное дѣленіе наукъ, говоритъ здѣсь Грассманъ, это дѣленіе ихъ на реальныя и формальныя, изъ которыхъ первыя изображаютъ въ мышленіи бытіе, какъ самостоятельно противостоящее мышленію, и истина которыхъ состоитъ въ согласіи мышленія съ тѣмъ бытіемъ; послѣднія же, наоборотъ, имѣютъ своимъ предметомъ созданное (gesetzte) самимъ мышленіемъ, и ихъ истина заключается въ согласіи процесса мышленія съ самимъ собой» (цитирую по второму изданію 1878 г., с. XXI). Дальше Грассманъ развиваетъ рядъ положеній, касающихся общей науки о формахъ (Formenlehre).

Въ сущности Грассмановское дѣленіе наукъ на формальныя и реальныя — усвоенное современными математиками—представляетъ собой въ развитомъ видѣ ученіе Гоббса о двухъ видахъ познанія (duae philosophandi methodi): въ первомъ (образчикомъ котораго является математика), по словамъ Гоббса, мы сами дѣлаемъ

истинными—благодаря соглашенію о наименованіяхъ вещей—основныя начала разсужденія; во второмъ случаѣ, мы уже не создаемъ сами основныя начала (principia), а находимъ ихъ заложенными самой природой въ вещахъ: этими явленіями занимается физика (см. Th. Hobbes, „Opera philos., quae latine scripscit», элементы философіи, «De corpore», cap. XXV).

Гоббсъ, собственно, и долженъ считаться родоначальникомъ и крупнѣйшимъ представителемъ символическаго направленія (нѣкоторые элементы его имѣются, впрочемъ, и у средневѣковыхъ номиналистовъ, а, восходя еще дальше, мы должны начать этотъ рядъ съ софистовъ; достаточно вспомнить хотя бы ихъ знаменитое различеніе явленій, существующихъ φύσει—по природѣ, и другихъ, существующихъ θέσει, νόμῳ—по соглашенію. по закону). Изъ другихъ выдающихся философовъ упомяну Локка, и особенно, Кондильяка, который въ рядѣ произведеній развивалъ нѣкоторые тезисы символизма. («Essai sur l'origine de nos conaissances», «La logique», «La langue des calculs и т. д. см. Oeuves complétes», vv. 1. 15 и 16). Подъ непосредственнымъ вліяніемъ Кондильяка написана и извѣстная книга Тена «Объ умѣ» (см. особенно первую часть первой книги: «Des signes» и 2-ую часть 4 книги: „Connaisance des choses générales»; въ этой послѣдней встрѣчается дѣленіе общихъ понятій на копіи и модели нѣсколько подобное проведенному въ этой статьѣ дѣленію на копіи и символы).

Изъ новѣйшихъ авторовъ назову еще книгу Kleinpeter'а «Die Erkenntnisstheorie der Naturforschung der Gegenwart», который въ своей конструкціи естествознанія находится подъ сильнымъ вліяніемъ идей Грассмана, отчасти Риккерта (въ его теоріи естественно-научнаго понятія), A. Stöhrà („Leitfaden der Logik in psychologisierender Darstellung) въ его теоріи понятія (гл. I) и конструктивной логики (гл. IV и V) и т. д.

Не буду дальнѣйшими выписками удлинять это и такъ растянувшееся примѣчаніе. Изъ сказаннаго здѣсь достаточно видны распространенность и все растущее значеніе идей символизма, получающихъ постоянный и непосредственный импульсъ со стороны математики, естествознанія и философіи (главнымъ образомъ сенсуалистической, позитивной). Но подобно идеямъ объ энергіи, которыя имѣли свой источникъ не только въ отвлеченныхъ теоріяхъ физики, механики и философіи, но и въ техническомъ переворотѣ послѣдняго столѣтія (см. объ этомъ у Helm'a въ „Die Lehre von der Energie")—и символическія концепціи испытываютъ на себѣ сильное вліяніе общесоціальныхъ факторовъ. Прежде всего это опять таки необыкновенный ростъ техническаго могущества, техническаго творчества человѣка, который естественно наводитъ на мысль о параллельномъ процессѣ идейнаго, психическаго творчества. Паровая машина, телеграфъ, электрическое освѣщеніе—все это факторы, разрушающіе прежнюю наивную вѣру, будто познаніе есть копія, зеркальное изображеніе дѣйствительности. Особенное значеніе имѣетъ здѣсь электротехническая революція съ ея недоступной непосредственно чувствамъ и, такъ сказать, символической «силой»—электричествомъ. На ряду съ этимъ можно указать на другой крупный фактъ нашего времени не столь безспорнаго значенія. Я имѣю въ виду города—колоссы, вандервельдовскіе «города съ щупальцами», въ которыхъ «искусственность», «символичность» современной соціальной жизни достигаетъ своего максимума. Атмосфера этихъ какъ бы окончательно оторвавшихся отъ „даннаго", отъ природы, соціальныхъ образованій представляетъ собой особенно благопріятную почву для произрастанія идей символизма. Но объ этомъ подробнѣе въ другой разъ.

[9]) I. Locka „Über den menschlichen Verstand" (изданіе Реклама), с. 371 Впрочемъ Локкъ не отказался отъ понятія субстанціи, которому онъ нанесъ такіе удары. Не отказался отъ него и Беркли при всей его тяжелой критикѣ понятія мате-

рія. Но Юмъ ужъ рѣшительно устраняетъ понятіе духовной субстанціи, субстанціальнаго „я". Работу Юма продолжалъ Милль въ своемъ «Обзорѣ философіи сэръ Вил. Гамильтона» (перев. Хмѣлевскаго, 1869 г.). Въ XI гл., трактующей о «психологической теоріи довѣрія къ внѣшнему міру», онъ приходитъ къ своему знаменитому опредѣленію матеріи, какъ «постоянной возможности ощущеній» (Тэнъ въ книгѣ «Объ умѣ» дополняетъ это опредѣленіе и говоритъ о „возможности и *необходимости*"). Въ слѣдующей главѣ Милль дѣлаетъ приложеніе этой теоріи къ духу.

Хорошій анализъ — съ логической стороны — понятія субстанціи даетъ Вундтъ въ своей «Системѣ философіи» (3-я глава 3-го отдѣла). Но съ психологической стороны глубже работа Паульсена, вскрывающаго метафизическіе корни понятія субстанціальности; см. его статью «Ueber den Begriff der Substanziolität" въ „Viertelsahreschriffür Wissenschaft Philosophié (т. I); резюме взглядовъ Паульсена см. у Бермана въ его статьѣ «Махизмъ или марксизмъ» («Образованіе», 1906 г., 11 кн.).

Блестящій анализъ понятія субстанціи съ указаніемъ положительныхъ сторонъ этого понятія см. у Маха въ „Анализѣ ощущеній" (см. 157 и 163—167), въ „Mechonek" (с. 206), въ „Wärmelehre" (с. 342, сс. 423—432), въ „Erkenntniss und Irrtum, (с. 148 u f. g.).

[10]) См. объ этомъ, напримѣръ, у Stallo „Die Begriffe und theorien der moderner Physik", с. 14).

[11]) См. напримѣръ, любопытныя статьи Д. Овсянико-Куликовскаго „Очерки изъ исторіи мысли" въ „Вопрос., Филос. и Психол." за 1890 г., кн. 2 и 5.

[12]) Такого взгляда придерживается Гоббсъ. На той же точкѣ зрѣнія стоитъ Вундтъ, противоставляющій актуальность психическаго субстанціальности физическаго, и Паульсенъ въ цитированной выше статьѣ. Паульсенъ выражается здѣсь слѣдующимъ образомъ: „Понятіе или, вѣрнѣе, интуиція (Anschauung) отношенія ингеренціи создано на матеріи и не можетъ быть оторвано отъ этой послѣдней и перенесено на что нибудь другое. Субстанція и матерія — понятія одинаковаго объема. Философская формула есть только пустая тѣнь интуиціи дѣйствительнаго отношенія" (с. 502).

[13]) Sir Is. Newton's „Mathem. Princip. der Naturlehre" Herausg. von Profess I. Wolfers, Berl. 1872.

[14]) Совсѣмъ абстрактное опредѣленіе массы, какъ нѣкотораго постояннаго признака, см. у Герца въ его „Механикѣ".

[15]) „Для многихъ авторовъ она (понятіе массы) опирается на слѣдующій апріорный принципъ: два тѣла, размѣрами которыхъ въ сравненіи съ раздѣляющимъ ихъ разстояніемъ можно пренебречь, сообщаютъ другъ другу постоянно противоположныя; ускоренія, отношеніе которыхъ неизмѣнно, т. е. одно и то же для этихъ двухъ тѣлъ. отношеніе массъ по абсолютной величинѣ равно отношенію ускореній" (E. Picard „La science moderne et son état actuel", въ Bibliothéque de philosof. Contemporaine", с. 106). Ясно, разумѣется, что здѣсь дѣло идетъ не объ апріорномъ, само-разумѣющемся принципѣ, а о постулатѣ, о соглашеніи.

[16]) См. „Zeitschrift für Electrochemie", № 27 за 1907 г., рѣчь професс. Ландольта на съѣздѣ нѣмецкаго бунзеновскаго общества.

[17]) О взглядахъ Рэнкина, о его дѣленіи теорій на абстрактныя и гипотетическія см. цитированную книгу Duhem'а сс. 80—82.

[18]) Объ этомъ см. напримѣръ, въ книгѣ Helm'a „Die Energetik". У насъ покойный Столѣтовъ, убѣжденный механистъ, сравнивалъ энергетику Маха, Оствальда и Гельма — взгляды которыхъ онъ бралъ за одну скобку — съ символизмомъ нарождавшагося тогда (въ началѣ 90-хъ годовъ) декадентства. См. его рѣчь „Гельмгольцъ и современная физика" въ „Общедоступныхъ лекціяхъ".

[19]) Такъ въ тепловыхъ явленіяхъ тепло переходитъ отъ тѣлъ высшей температуры къ тѣламъ низшей температуры. Температура есть въ данномъ случаѣ интенсивность. Ей соотвѣтствуетъ къ качествѣ емкости (или экстенсивности) особая величина, называемая энтропіей. Въ электрическихъ явленіяхъ интенсивностью служитъ такъ называемый электрическій потенціалъ, емкостью—масса электричества. И. т. д.

[20]) См. Тэтъ „Свойства матеріи“, Спб. 1887, с. 4.

[21]) См. объ этомъ, напр., Э. Гартманнъ „Міровоззрѣніе современной физики“, глава объ энергетикѣ; Риль „Введеніе въ философію“, пятая лекція; Геккель „Чудеса жизни“, сс. 39—41 (онъ указываетъ, что оствальдовская универсальная энергія совпадаетъ съ субстанціей Спинозы, которую Геккель принялъ для своего „закона субстанціи“); М. Ю. Гольдштейнъ, „Ученіе объ энергіи и его роль въ философіи“ („Міръ Божій“, 1896 г. кн. 8 и 9); А. Щукаревъ, „Очерки по философіи естествознанія“. („Вопр. фил. и псих.“, 1901 г., кн. 57). Богдановъ „Эмпиріомонизмъ“, кн. III, предисловіе; Базаровъ, рецензія на „Натур-философію“ въ „Образованіи“ за 1905 г., кн. I; F. Adler, статья объ энергетикѣ Оствальда съ точки зрѣнія эмпиріо-критицизма въ „Vierteljahresc. für Wissens. Philos.“ за 1905 г.; тамъ же статья H. Wolf'a. „Atomistik und Energetik von Standpunkte ökonom. Naturbetrachtang“ и т. д.

[22]) Риль „Введеніе въ философію“, с. 113; Базаровъ въ рецензіи, помѣщенной въ „Образованіи“.

[23]) „Grundriss der allgem. Chemie“, русс. перев. Корбе подъ названіемъ „Основанія теоретической химіи“, М. 1902.

[24]) Max Planck, „Das Princip der Erhaltung der Energie“, Leipz. 1887, с. 93.

[25]) О томъ, сколько условнаго въ понятіяхъ энергіи и веществѣ (т. е. почему, напримѣръ, количество тепла, считавшееся прежде веществомъ, теперь считается энергіей, а количество электричества не признается за энергію и т. д.) см. у Маха въ его ранней работѣ: „Ueber die Erhaltung der Arbeit“; см. также объ этомъ въ „Pop.—wissens. Vorlesungen“: статью „Ueber das Prinzip der Erhaltung der Energie“ и въ „Wärmelehre“ главу объ „источникахъ принципа энергіи“.

Страна идоловъ и философія марксизма.

I.

Ростъ производительныхъ силъ общества, развитіе его власти надъ природою находитъ себѣ прямое идеологическое отраженіе въ *научномъ познаніи*. Наоборотъ, въ *идолахъ и фетишахъ познанія* выражается слабость общества въ борьбѣ съ природою, недостатокъ производительныхъ силъ, власть природы надъ человѣкомъ. Отсюда—коренной антагонизмъ науки и фетишизма, прогрессивное *вытѣсненіе* идоловъ научнымъ мышленіемъ.

Этотъ процессъ вытѣсненія далеко еще не завершился. Фетишей полна еще наша жизнь, идолы вокругъ насъ повсюду. Они руководятъ нашимъ поведеніемъ, они заполняютъ пробѣлы нашего пониманія. Вся экономическая жизнь современнаго человѣчества насквозь проникнута фетишизмомъ мѣновой цѣнности, который трудовыя отношенія людей воспринимаетъ, какъ свойства вещей. Вся правовая и нравственная жизнь протекаетъ подъ дѣйствіемъ идоловъ — юридическихъ и этическихъ нормъ, которыя представляются людямъ не какъ выраженіе ихъ собственныхъ реальныхъ отношеній, но какъ независимыя отъ нихъ силы, оказывающія давленіе на людей и требующія себѣ повиновенія. Даже въ области познанія природы ея законы большинствомъ людей понимаются не какъ реальныя отношенія вещей, но какъ самостоятельныя реальности, управляющія міромъ, реальности, которымъ подчиняются вещи и люди. Многобожіе не умерло,—оно только обезкровилось и потускнѣло, изъ яркой религіозной формы перешло въ блѣдную метафизическую. И теоретическое знаніе дѣйствительнаго смысла всѣхъ этихъ идоловъ и фетишей, до сихъ поръ еще очень мало распространенное, не освобождаетъ тѣхъ, кому оно доступно, отъ безсознательнаго подчиненія фетишизму въ обыденныхъ, практическихъ отношеніяхъ жизни.

Самый ученый экономистъ, покупая въ магазинѣ за два рубля книгу, въ это время всего меньше думаетъ о воплощенной въ этихъ двухъ рубляхъ трудовой связи между нимъ самимъ и тысячами людей, участвовавшихъ въ производствѣ книги,—въ ея писаніи, выдѣлкѣ бумаги для нея, печатаньи и т. д.: въ моментъ покупки цѣна книги воспринимается имъ, несомнѣнно, просто какъ свойство этой книги, и какъ сила, которой онъ долженъ подчинить свои дѣйствія въ своемъ стремленіи пріобрѣсти книгу. Самый рѣшительный аморалистъ, непосредственно оцѣнивая чей-либо поступокъ, какъ «благородный» или «подлый», вовсе не представляетъ себѣ въ эту минуту той гармоніи или того противорѣчія съ ходомъ развитія соціально-классовой жизни, которыя выражаются въ сдѣланной оцѣнкѣ: онъ относится тогда къ этому «благородству» или «подлости», какъ къ свойству поступка самого по себѣ, и какъ къ силѣ, прямо опредѣляющей моральное сужденіе. И наконецъ, самый глубокій аналитикъ-естествоиспытатель, когда онъ практически сталкивается съ фактомъ смерти человѣка, не можетъ видѣть въ этомъ фактѣ только прекращеніе опредѣленной связи органовъ, опредѣленной послѣдовательности функцій,—и невольно поддается идеѣ о неумолимомъ законѣ, стоящемъ надъ жизнью и опредѣляющемъ конечную судьбу всего, что живетъ.

Царство идоловъ существуетъ, и обширно почти по-прежнему. Внѣшнія пораженія, нанесенныя ему научнымъ познаніемъ, не уничтожили его, а только подорвали его могущество. Но во всякомъ случаѣ теперь царство это страшно дезорганизовано, въ немъ идетъ глубокое разложеніе и распадъ. Его власть надъ людьми потрясена, его внутренная связь нарушена. На всей его обширной территоріи сообщенія прерываются въ массѣ пунктовъ, его центръ становится все болѣе оторваннымъ отъ его периферіи.

Что же именно случилось съ его организаціей?

II.

Царство идоловъ построено—монархически. Его іерархія, нѣкогда стройная, а теперь спутанная и расшатанная, завершается Абсолютнымъ. Въ Абсолютномъ—носитъ оно титулъ божества или не носитъ—находится источникъ, и въ немъ же конецъ всѣхъ фетишистическихъ цѣнностей, всѣхъ императивныхъ нормъ, всѣхъ неизмѣнныхъ и неумолимыхъ законовъ, извнѣ тяготѣющихъ надъ міромъ. Абсолютное — это послѣднее обобщеніе всѣхъ идоловъ познанія; но затемненному взгляду фетишиста оно представляется первой и высшей реальностью, основою (или

«творцомъ») всего дѣйствительно существующаго. И когда нарушается живая связь между этимъ верховнымъ идоломъ и тѣми низшими, которые изъ него черпаютъ свою санкцію,—тогда падаетъ авторитетъ идоловъ, и слабѣетъ ихъ власть надъ умами. Это значитъ, что уже глубоко подорваны корни всей системы идоловъ, и она изъ живого организма превращается все болѣе въ механическую оболочку для новаго, противорѣчащаго ей и стѣсненнаго ею жизненнаго содержанія.

Разсмотримъ, какимъ образомъ произошла эта дезорганизація, этотъ разрывъ связей между Абсолютнымъ центромъ царства идоловъ и его периферіей.

Область общественнаго труда есть область общественнаго опыта. Изъ нея выростаетъ всякая система познанія, изъ нея возникло и царство фетишизма. Идолъ, какъ и научная истина, есть прежде всего выраженіе трудового опыта. Гдѣ и поскольку человѣкъ побѣждаетъ природу, тамъ и постольку возникаетъ научное познаніе; гдѣ и поскольку онъ терпитъ пораженіе въ борьбѣ и вынужденъ преклониться передъ властью стихій, тамъ и постольку зарождается фетишизмъ, И здѣсь, и тамъ познавательное творчество идетъ одними и тѣми же путями, и здѣсь и тамъ только изъ опыта беретъ оно и свой матеріалъ, и свои формы.

Почему для экономически-отсталаго крестьянина Испаніи, Италіи Россіи его божество есть реальный объектъ опыта, живой и могущественный, и настолько всегда пространственно-близкій, что съ нимъ можно разговаривать посредствомъ молитвы, настолько внимательный къ жизни крестьянина, что можетъ быть разгнѣванъ или подкупленъ его дѣйствіями и словами? Потому что трудовой опытъ крестьянина даетъ прочную основу для такой вѣры. При низкой земледѣльческой техникѣ власть природы надъ крестьяниномъ еще достаточно велика, чтобы онъ могъ живо и непосредственно ее чувствовать. Урожай и неурожай, воплощающіе судьбу крестьянскаго труда на этой стадіи экономическаго развитія, еще находятся въ сильнѣйшей зависимости отъ различныхъ атмосферическихъ случайностей—засухи, ливней, града, заморозковъ и т. д.,—случайностей, недоступныхъ предвидѣнью и воздѣйствію крестьянина. И вотъ, вся сумма неожиданностей и не зависящихъ отъ крестьянина условій, благопріятныхъ и неблагопріятныхъ, на которыя онъ наталкивается въ процессѣ производства, образуетъ содержаніе для его идола; конкретность и жизненность этого содержанія выражаются, конечно, въ конкретности и жизненности того образа, въ которомъ оно концентрируется. Что же касается формы идола, то она дается непосредственной соціальной средою крестьянина: отношенія господства и подчиненія окружаютъ его со всѣхъ сторонъ; его мы

шленіе по необходимости авторитарно, и то, что надъ нимъ господствуетъ, олицетворяется неизбѣжно въ видѣ власти или начальства. Здѣсь верховный идолъ не отрывается отъ системы опыта, не переносится за ея предѣлы, но остается неразрывно связаннымъ съ нею, прочно объединяя и поддерживая всѣ низшіе фетиши — подчиненныя мелкія божества, которыми регулируются отдѣльныя стороны повседневной жизни, сѣть обычныхъ и моральныхъ нормъ, и т. под.

Совершенно иной видъ имѣетъ высшій идолъ развитого товарнаго міра—безличный Абсолютъ. Стихійная власть рынка надъ производителемъ здѣсь почти такъ же сурова, какъ была раньше стихійная власть внѣшней природы; но въ своихъ проявленіяхъ первая совершенно лишена той конкретности, простоты, опредѣленности, какою отличалась вторая. Когда невозможность найти покупателя на свой товаръ или рѣзкія колебанія цѣны приводятъ мелкаго производителя къ разоренію и нищетѣ, то происшедшее не только гибельно для него, но и непостижимо. Крестьянинъ видитъ, какъ солнце жжетъ или какъ градъ побиваетъ его посѣвы; но производитель товаровъ—хотя бы тотъ же крестьянинъ, привезшій свой хлѣбъ на рынокъ—не видитъ, какъ возникаютъ цѣны, какъ создается спросъ и предложеніе. Ударъ нанесенъ, но не жгучими лучами солнца, не холодными льдинками града, а чѣмъ то неуловимымъ, неосязаемымъ: уровнемъ цѣнъ, недостаткомъ спроса. Это—ударъ изъ другого, изъ недоступнаго міра. И фетишизмъ зарождается не въ конкретно-ясной, а въ отвлеченно-туманной формѣ. Вся сумма загадокъ и противорѣчій, безличныхъ и непонятныхъ силъ, управляющихъ судьбою человѣка на этой ступени развитія, концентрируется въ безличномъ и абстрактномъ божествѣ идеологовъ товарнаго міра—въ Абсолютѣ метафизиковъ.

Существуетъ полная непрерывность переходовъ отъ живого идолизма натурально-хозяйственныхъ формацій до отвлеченнаго фетишизма высоко развитыхъ товарныхъ; это градація поблѣднѣнія и обезличенія фетишей, утраты ими плоти и крови, и параллельная съ нею градація переселенія ихъ все дальше отъ жизни и человѣческаго опыта, начиная съ грубо-матеріальныхъ небесъ средневѣковья и кончая непознаваемымъ міромъ ноуменовъ новѣйшей мѣщанской философіи.

Удаленіе верховнаго идола въ уединенную крѣпость Непознаваемаго съ теченіемъ времени ведетъ къ нарушенію связи между нимъ и низшими идолами, почерпающими въ немъ санкцію — „неизмѣнными“ нормами человѣческаго поведенія и познанія. Эти нормы, т. е. правила моральныя и юридическія, „вѣчные“ законы природы и мышленія и т. п.— стоятъ все-таки слишкомъ близко къ непосредственному опыту людей, они принимаютъ слишкомъ живое участіе въ общественной борьбѣ

людей, и, по мѣрѣ развитія этой борьбы, а съ нею критики—все чаще и сильнѣе компрометирують свое непознаваемое и абсолютное происхожденіе—своей очевидной эмпиричностью, своей конкретной полезностью для тѣхъ или иныхъ группъ и классовъ. Ихъ идеальность тускнѣетъ, ихъ родство съ Абсолютомъ забывается; и онъ становится все болѣе одинокимъ въ своей гордой изолированности,—но и все болѣе безсильнымъ поддерживать единство во всемъ фетишистическомъ царствѣ, безсильнымъ подкрѣплять своей санкціей своихъ вѣрноподданныхъ мелкихъ фетишей въ тяжелой борьбѣ съ растущимъ познаніемъ, съ безпощадной критикой жизни.

Такъ дезорганизуется система идоловъ. Но еще долго держится Абсолютное въ своей послѣдней резиденціи, въ области трансцендентнаго, тамъ оно чувствуетъ себя въ безопасности, недосягаемое для революціоннаго познанія. Но критика все-таки должна съ нимъ покончить. А для этого она должна завоевать и ту страну, гдѣ оно укрывается—страну идоловъ, называемую обыкновенно областью «вещей въ себѣ».

III

Марксизмъ, революціонно преобразовывая научное мышленіе, создалъ совершенно новый типъ критики—критику историко-философскую—я бы назвалъ ее «соціально-объяснительной». Всевозможныя идеи и нормы эта критика изслѣдуетъ съ точки зрѣнія ихъ общественнаго происхожденія,—въ современномъ мірѣ, главнымъ образомъ, классового,—и, связывая ихъ судьбу съ порождающими ихъ «матеріальными» условіями, даетъ возможность наиболѣе объективной оцѣнки ихъ жизненнаго значенія и наиболѣе точнаго предсказанія ихъ дальнѣйшаго развитія или деградаціи. Въ философіи, самой «идеологичной» изъ всѣхъ областей познанія, эта соціально-историческая критика можетъ и должна примѣняться шире чѣмъ гдѣ-либо; противъ идоловъ и фетишей она—лучшее оружіе.

Но если дано оружіе, это еще не значитъ, что дано умѣнье имъ пользоваться. Историко-философская борьба съ идолами не всегда ведется правильно и цѣлесообразно. Спеціально въ русской марксистской литературѣ случается наблюдать такое упрощеніе самаго метода критики, которое равняется вульгаризаціи. Въ произведеніяхъ Плеханова, Ортодокса основныя идеи отживающаго міра, какъ «богъ» «безсмертіе души», «свобода воли», разсматриваются, прежде всего и главнымъ образомъ, какъ воплощеніе опредѣленныхъ *классовыхъ*

интересовъ, именно буржуазныхъ. Между тѣмъ это прежде всего и главнымъ образомъ *формы мышленія*, возникающія изъ опредѣленныхъ производственныхъ отношеній, и ихъ связь съ классовыми интересами является уже производною: какъ всякія идеологическія формы, онѣ имѣютъ тенденцію поддерживать создавшія ихъ общественныя отношенія, а черезъ это оказываются выгодными для однихъ, невыгодными для другихъ общественныхъ классовъ, притомъ въ измѣняющейся мѣрѣ и далеко не всегда одинаковымъ путемъ. Въ такой послѣдовательности и должна вестись историко-философская критика идоловъ и фетишей, если не желаетъ сбиваться на старинную гипотезу о происхожденіи религій изъ жреческаго обмана.

Но подлежитъ ли вообще такого рода объяснительной критикѣ понятіе «вещи въ себѣ»? Не выражаетъ ли оно собою нѣчто гораздо болѣе широкое, чѣмъ соціальная жизнь и производственныя отношенія? И не является ли поэтому историко-матеріалистическая точка зрѣнія слишкомъ узкой для его изслѣдованія и критики? Именно таково, повидимому, мнѣніе тѣхъ отечественныхъ философовъ, о которыхъ я упомянулъ выше. По крайней мѣрѣ, у нихъ нѣтъ ни малѣйшей попытки соціально-генетическаго анализа «вещи въ себѣ», между тѣмъ какъ именно это понятіе они кладутъ въ основу своего философскаго міросозерцанія. Такая точка зрѣнія была бы, во всякомъ случаѣ, глубоко ошибочна.

Пусть идея «вещи въ себѣ» выражаетъ самую широкую дѣйствительность, не только соціальную, но и внѣ-соціальную. Это ничего не измѣняетъ въ томъ, что понятіе «вещи въ себѣ» есть исторически-сложное идеологическое образованіе. Оно развилось въ соціальной средѣ, на сравнительно позднихъ уже стадіяхъ трудовой жизни человѣчества, прошло долгую эволюцію; и въ настоящее время оно существуетъ въ нѣсколькихъ различныхъ видахъ, съ различнымъ содержаніемъ, соціально-классовый характеръ котораго въ одномъ частномъ случаѣ (идеалистическое пониманіе «вещи въ себѣ») признаютъ даже сами тт. Плехановъ и Ортодоксъ. Ясно, что вопросъ о соціальномъ генезисѣ идеи «вещи въ себѣ» долженъ быть такъ или иначе поставленъ, и если означенные мыслители этого не дѣлаютъ, то, надо полагать, именно потому, что *свое* пониманіе «вещи въ себѣ» они считаютъ абсолютной и вѣчной («объективной», какъ они мягче выражаются) истиной, стоящей выше историко-философской критики.

Нашъ марксизмъ, разумѣется, не таковъ,—для него нѣтъ запретныхъ философскихъ понятій, нѣтъ вѣчныхъ истинъ; и я позволяю себѣ дать соціально-философскій анализъ и критику даже «вещи въ себѣ».

IV.

Не только «вещь въ себѣ», но и несравненно болѣе простое понятіе «вещи» возникло уже *не* на самихъ раннихъ ступеняхъ общественнаго развитія, какія доступны современной наукѣ. Какъ извѣстно, для первобытнаго мышленія міръ былъ—комплексъ *дѣйствій*; и только впослѣдствіи изъ него кристаллизовались *вещи*. Произошло это, по всей вѣроятности, благодаря прогрессу орудій, или, пожалуй точнѣе, благодаря самому производству орудій. Для первобытнаго человѣка орудія его труда не являются результатомъ особаго производственнаго процесса, онъ беретъ ихъ готовыми изъ внѣшней природы (камень, палка); каждое изъ нихъ стоитъ ему одного или немногихъ привычныхъ дѣйствій, отнюдь не образующихъ особой категоріи въ его мышленіи. Когда же орудія становятся сложнѣе и разнообразнѣе, тогда процессъ ихъ производства не только начинаетъ играть важную роль въ жизни, но и реально обособляется отъ процесса ихъ примѣненія. Тогда орудіе становится прочной кристаллизаціей сложнаго и планомѣрнаго ряда трудовыхъ дѣйствій и кладетъ начало категоріи «вещей». По образу и подобію орудія кристаллизуются и другія «вещи»; въ понятіи каждой изъ нихъ также объединяется и связывается болѣе или менѣе сплошный рядъ дѣйствій—какъ собственныхъ дѣйствій человѣка, такъ и переживаемыхъ имъ дѣйствій на него изъ внѣшней природы. Этотъ переворотъ мышленія, мало-по-малу, съ большимъ опозданіемъ, находитъ себѣ выраженіе и въ консервативной области языка: наряду съ глагольнымъ корнемъ, первичной формою рѣчи, возникаютъ имена предметовъ, предложенія обогащаются подлежащими и дополненіями, и статическая идея «вещи» находитъ себѣ твердую опору въ прочной оболочкѣ слова. «Первобытная діалектика» смѣняется статикой.

Но отъ простыхъ «вещей» до «вещей въ себѣ» остается еще очень не близкій путь. Требуется, во-первыхъ, *удвоить міръ*, создавши наряду съ міромъ видимымъ—другой, невидимый, скрытый подъ нимъ, какъ зерно подъ скорлупою орѣха; требуется, во-вторыхъ, проникнуть подъ оболочку міра видимаго,—какъ-бы разгрызть ее зубами мышленія, чтобы скрытое зерно стало доступно умственному оку. Это—серьезныя операціи и, конечно, не философы продѣлали ихъ первыми.

Первоначальная форма, въ которой произошло удвоеніе міра, очень не похожа на ту, которую оно приняло въ міровоззрѣніи домарксовскаго матеріализма вообще, барона Гольбаха въ частности, тов. Плеханова и Ортодокса — въ томъ числѣ. Первоначальное удвоеніе было — всеобщій анимизмъ. Міръ видимый — это были «тѣла», міръ невидимый—заключенныя въ нихъ «души». У нашихъ «матеріалистовъ» какъ разъ наоборотъ: міръ видимый — это «впечатлѣнія», «опытъ», вообще «психическое» или «духовное»; міръ невидимый — это «матерія». Наша критически-объяснительная задача относится, конечно, и къ анимистическимъ, и къ матеріалистическимъ формамъ удвоенія міра; это разныя звенья одной идеологической цѣпи, съ общими корнями въ области соціально-трудового опыта.

V.

Всѣ различные виды удвоенія міра имѣютъ ту общую черту, что второй міръ, невидимый,—будутъ ли это «души» анимистовъ, «ноуменонъ» Канта, или «матерія» Гольбаха и Плеханова,—что этотъ невидимый міръ признается болѣе важнымъ, «существеннымъ», господствующимъ, опредѣляющимъ; міръ же внѣшній, видимый разсматривается какъ подчиненный или производный. Эта общая черта должна быть особенно принята во вниманіе, когда мы желаемъ выяснить генезисъ удвоенія міра.

Далѣе, можно считать несомнѣннымъ, что первоначальное, анимистическое удвоеніе міра началось съ удвоенія человѣка. Внутри человѣка-тѣло былъ помѣщенъ — «интроецированъ» въ него — человѣкъ-душа. Первый представлялся анимистическому сознанію какъ элементъ пассивный, инертный; второй — какъ элементъ активный, движущій; или, выражаясь въ терминахъ соціально-трудовыхъ отношеній, первый— какъ воплощеніе функціи исполнительской, второй — какъ воплощеніе организаторской. Въ остальномъ между ними существенной разницы вначалѣ не было. Оба они были сходны по своему виду, по физическимъ свойствамъ и физіологическимъ потребностямъ, оба вполнѣ «матеріальны», если говорить съ точки зрѣнія современныхъ понятій. «Воздушность», «эфирность», «отвлеченность», а также и «безсмертіе» человѣка-души — результатъ долгаго послѣдующаго развитія. «Души вещей» создались по тому же образцу, первоначально какъ простыя ихъ копіи, помѣщенныя внутри ихъ и надѣленныя организаторской функціей; а затѣмъ онѣ измѣнялись и развивались параллельно съ душами людей, въ томъ числѣ и возникшія позже души «обобщенныя»

различныхъ ступеней, отъ самыхъ мелкихъ стихійныхъ божествъ до всеобщей души міра—божества монотеистовъ.

Какъ извѣстно, *содержаніе* всей этой развивающейся интроекціи образуетъ самая основа соціальной связи людей—ихъ взаимное «пониманіе». Воспринимая дѣйствія и высказыванія другихъ людей, каждый человѣкъ ассоціативно связываетъ съ ними, «подставляетъ» подъ нихъ чувства, мысли, желанія, воспріятія, вполнѣ подобныя тѣмъ, какія самъ переживаетъ въ связи съ однородными дѣйствіями и высказываніями. Эта «подстановка» жизненно-необходима для людей и лежитъ въ основѣ всей ихъ практики.

Но исторически-смѣняющіяся формы этого общаго содержанія подлежатъ особому анализу. На самыхъ раннихъ стадіяхъ жизни человѣчества оно, повидимому, вовсе еще не одѣто въ фетишистическую оболочку «души» и не интроецируется внутрь «тѣла». По крайней мѣрѣ, еще въ прошломъ вѣкѣ были извѣстны такія отсталыя племена, у которыхъ понятіе «души» совершенно отсутствовало, къ великому ужасу миссіонеровъ. Да и вообще несомнѣнно, что дифференціація «души» и «тѣла» произошла уже въ мірѣ «вещей», а отнюдь не въ первобытномъ мірѣ «дѣйствій». Это — ясное указаніе на то, что причинъ и движущихъ силъ *такой* дифференціаціи слѣдуетъ искать не въ логическихъ и обще-психологическихъ соображеніяхъ, какъ дѣлаютъ буржуазные изслѣдователи, вплоть до Авенаріуса, а за ними, къ сожалѣнію, и большинство марксистовъ, — но въ психологіи соціально-трудового процесса. На этомъ пути вопросъ становится довольно простымъ.

Отношеніе человѣка-тѣла и помѣщеннаго внутри его человѣка-души есть опредѣленное *отношеніе сотрудничества*: раздѣленіе труда исполнительскаго и организаторскаго. Это производственное отношеніе двухъ лицъ, соединенныхъ въ одномъ, и здѣсь, какъ въ обществѣ, гдѣ эти лица физически раздѣлены, порождаетъ свою опредѣленную идеологію — нормативныя понятія «подчиненія» и «господства», оцѣнку двухъ элементовъ какъ «низшаго» и «высшаго». Это тожество—*объективно обусловленныхъ* отношеній *между* людьми въ системѣ производства и *субъективно-принимаемыхъ* отношеній *внутри* человѣка въ его психо-физіологической организаціи — даетъ намъ ключъ къ генезису дуализма «духа» и «тѣла». Ясно, что онъ есть идеологическое производное отъ авторитарныхъ трудовыхъ отношеній.

Нашъ выводъ вполнѣ подтверждается, если прослѣдить историческія судьбы этого дуализма: онъ, дѣйствительно, возникаетъ тогда, когда въ первобытныхъ родовыхъ группахъ уже выдѣлилась въ той или иной формѣ организаторская функція, въ лицѣ, напр., патріарха,—

прогрессируетъ параллельно развитію отношеній господства и подчиненія, достигая наибольшаго разцвѣта вслѣдъ за ихъ наибольшимъ развитіемъ, — начинаетъ приходить въ упадокъ по мѣрѣ вытѣсненія ихъ новыми формами сотрудничества, «анархическимъ» и затѣмъ «товарищескимъ» раздѣленіемъ труда, держится прочно въ тѣхъ отживающихъ классахъ, въ которыхъ авторитарныя отношенія продолжаютъ сохраняться, и т. д. Я не буду останавливаться на обосновкѣ этой теоріи: мнѣ не въ первый разъ приходится излагать ее, это сдѣлано мною болѣе обстоятельно въ другихъ работахъ, и до сихъ поръ не пришлось встрѣтить никакой критики изложенной тамъ аргументаціи. Здѣсь же я долженъ былъ въ общихъ чертахъ коснуться даннаго вопроса потому, что этого требуетъ послѣдовательность анализа «вещи въ себѣ».

Итакъ, что же привело въ дальнѣйшемъ къ преобразованію тезиса въ антитезисъ, невидимаго міра «душъ» въ невидимый міръ «матеріи», и насколько глубока эта эволюція?

VI.

«Подстановка» даетъ людямъ возможность понимать и взаимно предвидѣть, а основываясь на этомъ — координировать свои дѣйствія. Въ извѣстной степени, она даетъ человѣку такое же пониманіе и предвидѣніе по отношенію къ животнымъ, — тѣмъ меньше, чѣмъ дальше отстоятъ они отъ людей по своей организаціи. Въ самой ничтожной степени то же относится къ растеніямъ. Если, тѣмъ не менѣе, анимизмъ въ своемъ полномъ развитіи охватываетъ всѣ области существующаго, населяетъ «душами» и людей, и животныхъ, и растенія, и неодушевленные предметы, то это объясняется, во-первыхъ, монистическимъ типомъ организація человѣка, во-вторыхъ, низкимъ уровнемъ техники и знаній.

Экономія психической работы требуетъ, чтобы одни и тѣ же психическія приспособленія, разъ они уже выработаны, примѣнялись возможно шире, — чтобы все мыслилось по возможности въ однѣхъ и тѣхъ же формахъ. А при неразвитой техникѣ, при ничтожномъ знакомствѣ со свойствами вещей, анимистическое ихъ пониманіе не встрѣчаетъ препятствій: оно не даетъ реальнаго предвидѣнія, но его все равно взять неоткуда; и эта форма фетишизма, отражающая общественныя отношенія людей, находитъ себѣ прочную опору въ господствѣ природы надъ человѣкомъ, въ производственной и познавательной слабости людей.

Соотвѣтственно этому, упадокъ анимизма начинается именно въ зависимости отъ прогресса техники и познанія, съ одной стороны, отъ распространенія новыхъ трудовыхъ отношеній — съ другой. Знакомясь съ естественными свойствами вещей, люди начинаютъ элиминировать то, что стоитъ въ противорѣчіи съ этими свойствами; и, конечно, антропоморфныя души вещей подвергаются этому неизбѣжно. Однако, даже изъ мертвыхъ «вещей» онѣ не исчезаютъ вполнѣ и безусловно. Авторитарныя отношенія сохраняются, а съ ними и дуалистическая форма мышленія. Души только тускнѣютъ и обезличиваются, приспособляясь къ новымъ условіямъ трудового опыта и спеціально къ новымъ формамъ сотрудничества.

Анархическое или неорганизованное раздѣленіе труда, выражающееся въ системѣ *обмѣна*, создаетъ новый типъ господства стихійности надъ сознаніемъ — власть надъ людьми общественныхъ отношеній, — и вмѣстѣ съ тѣмъ новый видъ фетишизма: отвлеченно-метафизическій, фетишизмъ «цѣнности» въ товарахъ, «субстанцій» и «силъ» въ вещахъ вообще.

О происхожденіи и смыслѣ фетишизма мѣновой цѣнности здѣсь, разумѣется, говорить спеціально нѣтъ надобности. Что же касается фетишизма «сущностей» и «силъ», то онъ представляетъ изъ себя не что иное, какъ распространеніе на всѣ «вещи» того же типа мышленія, который принудительно складывается въ области товарообмѣна. Метафизическое мышленіе подставляетъ подъ реальныя «вещи» фетиши отвлеченные, какъ авторитарное подставляетъ фетиши живые и конкретные; первые образуются по типу «цѣнности», какъ вторые по типу «души». «Субстанція» есть то, что проявляется въ видимой «вещи»; но она ни въ чемъ болѣе и не проявляется, а потому ничего къ «вещи» не прибавляетъ, и есть только ея абстрактное удвоеніе. «Сила» есть то, что проявляется въ опредѣленныхъ измѣненіяхъ вещей; но также она не проявляется ни въ чемъ болѣе, и есть такое же ихъ абстрактное удвоеніе. Таковъ и первообразъ тѣхъ и другихъ — «мѣновая цѣнность», — субстанція, которая воплощается въ товарѣ, или сила, которая опредѣляетъ его движеніе на рынкѣ; что прибавляетъ она къ реальному товару, его продажѣ и покупкѣ? Пока не вскрыта ея трудовая подкладка — ровно ничего, столько же, сколько къ реальному опіуму и его наблюдаемому дѣйствію на организмъ прибавляетъ его «усыпительная сила», пока не вскрыта физіологическая механика дѣйствія опіума. Въ фетишѣ мѣновой цѣнности кристаллизованный трудъ людей представляется какъ внутренняя сущность вещи — товара; въ фетишахъ субстанцій и силъ кристаллизованный результатъ познавательной дѣятельности людей — обобщеніе опыта — представляется,

какъ скрытая сущность вещей и процессовъ. Это — одинъ и тотъ же фетишизмъ.

Новый фетишизмъ возникаетъ безъ всякаго рѣзкаго разрыва со старымъ. Авторитарныя отношенія труда продолжаютъ существовать наряду съ анархическими, тѣ и другія одновременно воздѣйствуютъ на мышленіе людей. Переходъ отъ «душъ» къ «сущностямъ» совершается путемъ долгаго, такъ сказать, исхуданія душъ: онѣ становятся все болѣе воздушными и безличными. И если анализировать окончательно сформировавшуюся «сущность», то и въ ней мы найдемъ синтезъ трехъ моментовъ: во-первыхъ, болѣе или менѣе сложнаго познавательнаго содержанія, — ибо эта сущность проявляется въ опредѣленномъ, установленномъ комплексѣ «свойствъ» вещи; во-вторыхъ, формы авторитарной, — ибо эта сущность есть опредѣляющее, организующее начало данной вещи — и въ этомъ смыслѣ представляетъ изъ себя ея душу; въ-третьихъ, формы товарно-метафизической,—ибо эта сущность есть пустая абстракція, созданная по образу и подобію мѣновой цѣнности.

Наиболѣе устойчивой авторитарная концепція «души» оказывается именно тамъ, гдѣ она впервые возникла: въ представленіи о человѣкѣ. Причина этой устойчивости понятна: человѣкъ есть наиболѣе постоянный субъектъ и объектъ авторитарныхъ отношеній. Тутъ съ прогрессомъ метафизики вмѣсто удвоенія получается даже цѣлое утроеніе: тѣло человѣка отличаютъ отъ его «психики», непосредственно интроецированной живой его души; но и то и другое разсматриваютъ, какъ «эмпирическое» проявленіе недоступной познанію сущности — «человѣка-ноуменонъ», «абсолютнаго *я*» и т. под. Двѣ соціально-трудовыя формаціи фиксируются въ видѣ двухъ идеологическихъ наслоеній, существующихъ рядомъ *). Для насъ, однако, важны не эти болѣе частныя концепціи, а болѣе общая: метафизика «вещей въ себѣ».

VII.

Я сказалъ, что метафизика товарнаго міра не устранила авторитарнаго дуализма. Это еще слишкомъ слабо: она явилась спасительницей авторитарнаго дуализма, когда его стало слишкомъ сильно тѣснить развитіе власти человѣка надъ природою и прогрессъ научнаго познанія.

---

*) Очень вѣроятно, что таково же происхожденіе трихотоміи «тѣло», «тѣнь» и «душа» древнихъ грековъ, «тѣло земное», «тѣло астральное» и «духъ» средневѣковыхъ оккультистовъ. Но едва ли можно сюда же отнести нашу отечественную точку зрѣнія на человѣка, какъ на сочетаніе души, тѣла и паспорта.

Жизненность, содержательность, тѣлесность образовъ авторитарнаго дуализма дѣлаетъ ихъ—увы!—слишкомъ уязвимыми для оружія критики. Духи и боги этого міровоззрѣнія, если и бываютъ «невидимы», то либо потому, что находятся далеко, либо потому, что искусно прячутся, либо, наконецъ, потому, что особымъ актомъ своего могущества мѣшаютъ глазамъ людей замѣчать ихъ. Горятъ ли души въ неугасимомъ огнѣ, или кушаютъ райскіе плоды, питаются ли боги амброзіей или безконечнымъ жаренымъ кабаномъ,—ясно, что имъ не ужиться съ точными науками. Было время, когда боги могли безопасно сидѣть даже на такой не особенно высокой горѣ какъ Олимпъ; но уже давно телескопы окончательно вытѣснили ихъ съ хрустальнаго неба; спектральный же анализъ отнялъ у нихъ—и безъ того, впрочемъ, не очень удобныя—позиціи на солнцѣ и звѣздахъ. Микроскопъ и анатомія до чрезвычайности затруднили положеніе души внутри тѣла, такъ что уже Декартъ не нашелъ для нея квартиры лучше, чѣмъ одинъ крошечный отростокъ мозга; но развѣ это не явное издѣвательство надъ безсмертной душой? Лукавый англійскій матеріалистъ говорилъ, что міръ не можетъ быть безконеченъ, иначе богу не остается мѣста; несомнѣнно, что за этими тонкими соображеніями эсотерически скрывалось простое отрицаніе бога. Авторитарный дуализмъ имѣетъ своею предпосылкою власть природы надъ человѣкомъ,—и потому съ развитіемъ производства его дѣло становится безнадежнымъ.

Какъ ни худѣли, какъ ни обезцвѣчивались авторитарные идолы,—все равно, міръ опыта, развертываясь въ безконечность, не оставлялъ для нихъ свободнаго мѣста. Жить «въ расщелинахъ міра», какъ предлагали имъ просто смотрѣвшіе на дѣло эпикурейцы—было врядъ ли совмѣстимо съ ихъ высшимъ достоинствомъ. Оставалось отправляться... подальше.

И это «подальше» авторитарные идолы нашли въ новомъ мірѣ фетишизированныхъ пустыхъ абстракцій, въ мірѣ «сущностей» или «вещей въ себѣ»,—созданномъ отношеніями мѣнового общества. Тамъ послѣднее прибѣжище старыхъ идоловъ, тамъ они могутъ чувствовать себя въ сравнительной безопасности. Телескопъ астронома далеко проникаетъ въ пустоту пространства, но онъ не можетъ проникнуть въ пустоту абстракціи. Микротомъ медика рѣжетъ послойно тончайшія ткани, но онъ ничего не подѣлаетъ съ неуловимымъ «ничто всѣхъ вещей». А логическій ножъ критики... онъ еще долго будетъ ломаться объ фетишистическую оболочку этой пустоты. Скучно, разумѣется, тамъ жить; грустно сбросить свѣтлыя олимпійскія одежды и облечься въ сѣрую паутинную ткань схоластическихъ хитросплетеній. Но въ концѣ концовъ... это лучше, чѣмъ не жить совсѣмъ. И боги съ прочими идолами отправляются въ это добровольное изгнаніе.

Отступленіе совершалось постепенно, какъ постепенно создавалось и самое убѣжище. Завершилъ постройку и укрѣпилъ ее окончательно великій философскій инженеръ мѣщанства—Эммануилъ Кантъ.

Онъ хорошо зналъ свое дѣло. Всю страну «ноуменовъ» онъ оттородилъ отъ человѣческаго опыта прочною стѣною «непознаваемости». Но его шедевромъ были тѣ ворота, которыя онъ продѣлалъ въ этой стѣнѣ: ворота «практическаго разума». Ихъ магическое свойство заключается въ томъ, что идолы безъ труда проходятъ черезъ нихъ въ міръ опыта; но передъ человѣческимъ познаніемъ ворота эти моментально захлопываются. Личное божество, безсмертіе души, свободная воля въ оффиціальномъ мундирѣ «категорическаго императива» спокойно и удобно отправляются изъ «эмпирея» въ «эмпирію» и безцеремонно тамъ распоряжаются дѣйствіями людей, сурово наказывая ихъ моральными страданіями, если они не слушаются; а завидѣвъ вдали научные методы, тотчасъ же улетаютъ обратно въ свою резиденцію и тамъ хохочутъ между собой надъ усиліями людей, стремящихся выбиться изъ фетишистическаго рабства. Не правда ли, устроено великолѣпно?

VII

Нападенія на страну «ноуменовъ» со стороны революціоннаго познанія велись по двумъ типамъ. Одни мыслители пытались уничтожить ее цѣликомъ, разрушить до основанія, при чемъ, конечно, должны погибнуть и укрывшіеся въ ней идолы. Другіе считали лучшимъ исходомъ завоеваніе этой страны, при чемъ идолы, лишенные убѣжища, должны будутъ низвергнуться въ то безусловное, чуждое всякой метафизики «ничто», которое есть—смерть. Представителями перваго плана кампаніи являются, по преимуществу, позитивисты, второго—матеріалисты.

Философскую тактику позитивистовъ мы разсмотримъ на примѣрѣ той школы, которая дала ея научную обработку—школы эмпиріокритиковъ и Маха.

Констатируя, что познаніе имѣетъ дѣло только съ матеріаломъ опыта, и что «вещь въ себѣ» есть абстракція отъ этого матеріала, абстракція познавательно пустая, равная нулю,—они ее отбрасываютъ и остаются при мірѣ опыта, который и стараются какъ можно лучше познавательно систематизировать. Позиція, съ формальной стороны, превосходная; но съ точки зрѣнія историко-философской критики тутъ остается большой пробѣлъ. Вѣдь эта самая «вещь въ себѣ» *тоже* слу-

жила раньше для систематизаціи опыта, и ея живучесть ясно показываетъ, что она эту роль выполняла въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ недурно. Что же стало съ этой ролью? Куда дѣвалась положительная функція «вещи въ себѣ»?

Авенаріусъ, самъ о томъ не стараясь, вплотную подошелъ къ началу рѣшенія этого вопроса въ своемъ ученіи объ интроекціи, но тутъ онъ и остановился, потому что и въ историческомъ анализѣ понятій ему чужда была соціально-философская точка зрѣнія. Это — судьба даже лучшихъ буржуазныхъ мыслителей.

Если подъ оболочкой понятія «вещей въ себѣ» скрывается фетишизированная *подстановка*, имѣющая свое начало во *взаимномъ пониманіи* людей, и если эта оболочка должна быть отброшена, то выступаетъ во всей широтѣ вопросъ объ освобожденномъ отъ фетишизма содержаніи. Понятіе «вещей въ себѣ» было универсально; худо ли, хорошо ли, оно монистически примѣнялось ко *всему*, что существуетъ, функціонально охватывало *весь* опытъ людей. Отбросьте оболочку — содержаніе остается. Спрашивается, остается ли оно *универсальнымъ и монистическимъ*? Остается ли область подстановки такъ же широка, какъ была раньше, или она должна быть сужена, и если да, то насколько?

Для эмпиріокритиковъ вопросъ этотъ въ такомъ видѣ не существуетъ. Они говорятъ: подстановка должна примѣняться постольку, поскольку ее удается съ пользою примѣнить. Подъ высказыванія другихъ людей и животныхъ мы подставляемъ желанія, чувства, представленія; когда это расширяетъ наше предвидѣніе, это правильно. Дальше этого подстановка до сихъ поръ не давала никакихъ положительныхъ результатовъ; да и нелѣпо было бы приписывать чувства, желанія, представленія, напр., неодушевленнымъ предметамъ. Тутъ подстановка неумѣстна, это просто наивный анимизмъ. Чего же ради ставить вопросъ объ универсальности подстановки?

И, опять таки, все это почти вѣрно. Нелѣпо было бы, въ самомъ дѣлѣ, связывать съ «камнемъ» или «деревомъ» представленіе о волѣ, чувствѣ и т. под. Но, во-первыхъ, уже эволюція подстановки отъ «душъ» до «вещей въ себѣ» показываетъ, что подстановка не сводится обязательно къ такому грубому антропоморфизму. А во-вторыхъ, къ чему на практикѣ приводитъ позиція ограниченной подстановки?

Именно къ этому грубому антропоморфизму, только въ новой формѣ.

Въ самомъ дѣлѣ, эмпиріокритики разсматриваютъ міръ, какъ совокупность комплексовъ опыта, между которыми различаютъ физическіе (рядъ независимый) и психическіе (рядъ зависимый). Въ то же

время признается принципіальная равноцѣнность человѣческихъ высказываній: если человѣкъ A и человѣкъ B сообщаютъ другъ другу, что они видятъ такой-то, положимъ, водопадъ, и если ихъ высказыванія сходятся, то надо признать, что они его, дѣйствительно, видятъ, и притомъ видятъ *одинъ и тотъ же* водопадъ. Возможно, что они его видятъ не вполнѣ одинаково или очень неодинаково,—но остается то, что извѣстный физическій комплексъ элементовъ опыта—«водопадъ»—входитъ, въ той или иной мѣрѣ, въ систему опыта и человѣка A, и человѣка Б —именно, какъ опредѣленный физическій комплексъ элементовъ пространственныхъ, тактильныхъ, температурныхъ, цвѣтныхъ и т. д. Пусть они оба только что впервые увидѣли этотъ водопадъ, а раньше о немъ ничего не знали. Значитъ, онъ впервые возникъ *для нихъ*, въ системѣ *ихъ* опыта. Но какъ *физическое тѣло*, онъ, конечно, существовалъ и раньше. Его видѣли другіе люди и животныя; онъ входилъ въ систему ихъ опыта съ нѣкоторыми варіаціями по сравненію съ тѣмъ, что нашли въ своемъ опытѣ наши два путешественника,—но основная общность физическаго комплекса и тутъ остается.

Но предположимъ, что наши путешественники первые вообще изъ людей и животныхъ открыли этотъ водопадъ. Раньше этотъ комплексъ не входилъ ни въ какую систему опыта. Но онъ *существовалъ*? Да, несомнѣнно: кто бы ни пришелъ къ нему изъ людей или животныхъ, комплексъ «водопадъ» вступилъ бы въ систему его опыта. Но вѣдь никто не приходилъ? Въ какой же системѣ опыта существовалъ этотъ сложный комплексъ цвѣтовыхъ, пространственныхъ, тактильныхъ и т. д. элементовъ? Ни въ какой. Сказать, что онъ существовалъ въ системѣ опыта людей A и B, которые его впослѣдствіи увидятъ, значитъ сказать, что онъ существовалъ въ будущемъ,—т. е. не существовалъ. Совершенно тотъ же смыслъ имѣетъ выраженіе «существовать въ возможномъ опытѣ» такихъ-то людей или животныхъ. Если же водопадъ, не существуя *ни въ какой системѣ опыта*, тѣмъ не менѣе существовалъ, но онъ существовалъ *въ себѣ*; если онъ не существовалъ ни для кого изъ живыхъ организмовъ, то онъ существовалъ *для себя*. Въ себѣ и для себя! Но что же существовало то? Комплексъ цвѣтовыхъ, пространственныхъ и т. д. элементовъ, какимъ впослѣдствіи является «физическое тѣло» водопадъ въ моей, вашей и т. д. системѣ опыта.

Итакъ, водопадъ существуетъ не только въ той или иной системѣ опыта, для того или иного наблюдателя,—но также и независимо отъ всякой системы опыта, независимо отъ всякаго наблюдателя. И что же? Отъ этого онъ чувствуетъ себя нисколько не хуже. Онъ все такой же. Онъ не «данъ» еще никакому постороннему наблюдателю, но уже «данъ» самому себѣ въ такомъ же, приблизительно, видѣ, въ ка-

комъ его будутъ созерцать туристы. Выражаясь еще грубѣе: независимо отъ зрителя, онъ видитъ себя такимъ же, какимъ зритель его увидитъ. Это — антропоморфизмъ самый несомнѣнный. И въ то же время, это неизбѣжный результатъ того ограниченія подстановки, которое свойственно позитивистамъ.

Признать существованіе комплексовъ, вступающихъ въ ту, другую, третью систему опыта — значитъ признать ихъ существованіе «въ себѣ». Въ то же время формально отвергнуть по отношенію къ нимъ *всякую* подстановку—значитъ въ качествѣ этого «въ себѣ» подставить тотъ самый видъ, въ какомъ они *намъ* самимъ представляются. Подстановка остается, но въ самой худшей формѣ.

Попытка простого уничтоженія «вещей въ себѣ» приводитъ, такимъ образомъ, новѣйшихъ позитивистовъ къ противорѣчіямъ антропоморфизма.

ГЛАВА VIII.

Если буржуазный позитивизмъ, въ лицѣ своихъ лучшихъ представителей, и запутывается въ глубокое противорѣчіе на почвѣ неправильнаго отношенія къ методу «подстановки», то во всякомъ случаѣ по отношенію къ странѣ идоловъ его позиція достаточно радикальна. Ихъ некуда дѣвать въ этой философіи—мѣста для нихъ совершенно не остается. Какъ ни понимать комплексы элементовъ опыта—они все равно остаются только отрывками системы опыта, и ничѣмъ больше. Не совсѣмъ такъ обстоитъ дѣло съ новѣйшимъ матеріализмомъ, и спеціально съ той его версіей, которую, опираясь на Гольбаха, популяризируетъ Плехановъ.

Старинный матеріализмъ физиковъ былъ позитивенъ въ высшей степени. Если онъ называлъ «матерію» сущностью вещей, то ни слово «матерія», ни слово «сущность» не имѣли тутъ метафизическаго значенія. Матерія понималась въ смыслѣ того объекта, съ которымъ имѣютъ дѣло механика, физика и химія, а сущность означала просто *матеріалъ* всего существующаго. Всякое бытіе, физическое и психическое, представлялось комбинаціей матеріальныхъ атомовъ въ движеніи. Атомы же тогда понимались просто какъ твердыя тѣльца предѣльно-малаго объема. Міръ опыта былъ единственнымъ существующимъ міромъ; среди атомовъ негдѣ было помѣститься идоламъ всякаго рода оружія; создавались полу-шутливыя формулы въ родѣ уже упомянутыхъ нами intermundia—расщелинъ міра. Страна идоловъ такъ же радикально устранялась этимъ матеріализмомъ, какъ новѣйшимъ позитивизмомъ.

Слабости этого матеріализма заключалась не въ его метафизичности, а въ недостаткѣ научности. Онъ *признавалъ*, что все конструируется изъ атомовъ и ихъ движенія,—но онъ не могъ, разумѣется, на дѣлѣ познавательно конструировать изъ этихъ твердыхъ тѣлецъ психическій опытъ. Да и съ физическимъ опытомъ дѣло въ наше время обстоитъ уже такъ, что наивная атомистика должна быть отброшена.

Новѣйшій матеріализмъ Гольбаха-Плеханова усмотрѣлъ эту слабость—и бросился отъ нея въ противоположную сторону. «Матерію» онъ принимаетъ не въ физико-химическомъ, а въ метъ-эмпирическомъ смыслѣ: она *внѣ-опыта*, она есть «вещь въ себѣ». Дѣйствуя на «наши органы чувствъ», она производитъ для насъ весь чувственный міръ, весь опытъ, психическій и физическій; и она совершенно не то, что этотъ опытъ, который относится къ ней, какъ рядъ гіероглифовъ къ содержанію, которое они символизируютъ. «Матеріи» приписывается, правда, пространственный и временнóй характеръ,—у Плеханова, однако, только въ гіероглифическомъ смыслѣ: не то, чтобы она находилась въ нашемъ міровомъ пространствѣ и времени,—нѣтъ, ихъ Плехановъ, вслѣдъ за Кантомъ, признаетъ «субъективными формами воспріятія»,—а ей свойственно, въ ней есть что-то такое, чему наше пространство и время соотвѣтствуютъ, чѣмъ они опредѣляются. «Матерія» также подчинена причинности—иначе она и не была бы причиной всего опыта, — но, вѣроятно, и ея причинность, по Плеханову, будетъ не совсѣмъ та, что въ опытѣ.

Что же, значитъ, «матеріальнаго» имѣется въ этой «вещи»? Очевидно, одно названіе. О какихъ-либо физическихъ свойствахъ, вѣсѣ, твердости и т. д. по отношенію къ ней говорить не приходится: все это—ея гіероглифы, не болѣе. «Въ самой себѣ» она имѣетъ совершенно иныя формы и свойства, — такъ полагаетъ Плехановъ въ однихъ мѣстахъ своихъ произведеній; въ другихъ мѣстахъ онъ отрицаетъ за ней всякій «видъ», т. е., вѣроятно, и всякія формы, и свойства.

Наполнивши такой «матеріей» страну идоловъ, область трансцедентнаго, Плехановъ и его сторонники считаютъ, что они тѣмъ самымъ покончили съ основными идолами—верховнымъ абсолютомъ, безсмертіемъ души, свободой воли: «матерія» ихъ рѣшительно и надежно вытѣсняетъ. Такъ ли это на самомъ дѣлѣ?

Увы! это одна иллюзія, и что всего печальнѣе, иллюзія, основанная на одномъ словѣ.

Какова эта «матерія» въ самой себѣ—мы не знаемъ. Въ сущности, мы знаемъ о ней только то, что она *активна*, и своей активностью *создаетъ міръ опыта*. Но эти двѣ черты, не свойственны ли онѣ верховному идолу, личному Абсолюту?

Правда, въ «матеріи» есть *что-то*, соотвѣтствующее нашему «пространству и времени». Но если верховный Абсолютъ, обрѣтающійся въ области «вещи въ себѣ», *непрерывно творитъ наше* «пространство и время», то не есть ли этотъ непрерывный творческій актъ «что-то», соотвѣтвующее нашему «пространству и времени»?

Остается причинность... Но если мы не знаемъ той причинности, которая царитъ *въ самой матеріи*, а знаемъ только связь *ея проявленій*, то почему не допустить, что *наша* причинность есть лишь гіероглифическая форма, въ которой мы воспринимаемъ *свободное творчество* Абсолюта, окрещеннаго «матеріей»? Очевидно, что одно имя «матеріи» отнюдь не исключаетъ этой возможности. Вѣдь, напр., для идеалиста свобода воли вовсе не есть грубое беззаконіе, произволъ, безпричинность,—а только абсолютная внутренняя причинность творящаго. Ясно, что, если идеалиста не оттолкнетъ звукъ слова «матерія», то Плехановская «вещь въ себѣ» годится ему не меньше, чѣмъ Кантовская.

Итакъ, есть уже и свобода воли. А безсмертіе души? О, съ нимъ, очевидно, тоже нѣтъ затрудненій.

И физическое тѣло человѣка, находимое имъ въ опытѣ, и его психическія переживанія—все это, вѣдь, только частныя проявленія его «вещи въ себѣ», когда она «аффицируется» другими «вещами». Если эти проявленія—тѣло и психическія переживанія—исчезли, значитъ ли это, что исчезла соотвѣтственная «вещь въ себѣ»? Ни изъ чего не видно. Напротивъ, ужъ если даже о физической матеріи, которая есть не болѣе какъ феноменъ, до сихъ поръ держится гипотеза, что она въ опытѣ «вѣчна», то кольми паче должна быть по-своему вѣчна та болѣе высокая «матерія» философская, которая есть «вещь въ себѣ»? Между тѣмъ, если мы не знаемъ, какова эта послѣдняя «въ самой себѣ», то почему она не можетъ быть такова, какова «душа» у сторонниковъ метафизики абсолютнаго? Что жъ,—скажутъ наиболѣе благоразумные изъ нихъ,—отчего не назвать «душу» матеріей, если это ея безсмертія не отнимаетъ и физически матеріальныхъ свойствъ ей не даетъ?

Очевидно, что *такой* матеріализмъ страну идоловъ не только не упраздняетъ, но вполнѣ утверждаетъ; и всякій желающій безпрепятственно тамъ можетъ ихъ поселить, если не боится слова «матерія» и умѣетъ различать философски-пустую абстракцію, выведенную подъ этимъ именемъ, отъ конкретной физической матеріи *опыта*.

Получается же такое положеніе вслѣдствіе того, что философская «матерія» этого матеріализма, какъ внѣ-опытная «вещь въ себѣ», творящая «гіероглифы» опыта, есть остатокъ все той же «*души*». Назвать активное и организующее начало «матеріей», а пассивное и организуе-

мое—«духомъ», значитъ только *перевернуть терминологію* авторитарнаго дуализма, но вовсе еще не *выйти за его предѣлы*. А именно въ этомъ и заключается задача марксистскаго міровоззрѣнія по отношенію къ отживающимъ формамъ сознанія.

Философскіе взгляды Плеханова и его «школы», которыхъ отнюдь не слѣдуетъ смѣшивать со взглядами Маркса, Энгельса, Дицгена и другихъ ортодоксальныхъ марксистовъ, представляютъ изъ себя типичную *компромиссную* комбинацію. Это *не діа-діалектическій* антитезисъ буржуазпаго идеализма, а *только полемическій*. Сущность буржуазнаго идеализма тутъ сохраняется съ жалкими измѣненіями и оговорками, но имена его категоріямъ даны «какъ разъ наоборотъ». *Такая* борьба съ буржуазной философіей безнадежна; свирѣпыя позы и страшныя слова только прикрываютъ Плеханова—и очень плохо прикрываютъ—«притупленіе противорѣчій» между философіей буржуазіи и пролетаріата. Задачу Бернштейна у Плехановъ пытался выполнить въ сферѣ теоріи познанія,—къ счастью, очень неудачно. *)

IX.

Итакъ, ни радикализмъ эмпиріокритиковъ, ни оппуртунизмъ Плеханова не могутъ удовлетворить насъ въ вопросѣ о «вещи въ себѣ». Какова же должна быть дѣйствительно марксистская позиція по отношенію къ этой «вещи»?

---

*) Быть можетъ, самое худшее въ этой философской Бернштейніадѣ представляютъ претензіи Плеханова быть оффиціальнымъ философомъ марксизма, говорить *отъ имени* марксизма, за Маркса и Энгельса, которые уже умерли и не могутъ сами положить конецъ этимъ злоупотребленіямъ. Съ формальной стороны, впрочемъ, претензіи эти достаточно опровергаются рѣзкимъ расхожденіемъ по основнымъ вопросамъ взглядовъ Плеханова со взглядами Дицгена, которымъ Марксъ и Энгельсъ открыто выражали свое сочувствіе.

По существу же, я считаю невѣроятнымъ, чтобы самъ Плехановъ не чувствовалъ своего родства съ буржуазно-идеалистическими школами, и спеціально съ кантіанствомъ. И когда я слышу его немотивированные крики о «буржуазности» и «эклектизмѣ» и т. д. тѣхъ марксистовъ, которые съ нимъ не согласны, мнѣ это живо напоминаетъ тактику ребенка, который, укусивъ свою сестру, бѣжитъ къ матери съ крикомъ: «мама, она кусается». Какъ извѣстно, такая тактика часто имѣетъ успѣхъ: мама, можетъ быть, не вполнѣ повѣритъ обвиненію, сочтетъ его преувеличеннымъ, заподозритъ, наконецъ, обоюдную виновность двухъ сторонъ,—но никакъ не подумаетъ, что обвинитель то и есть тотъ, кто сознаетъ за собой вину.

По отношенію къ пишущему эти строки т. Плехановъ до сихъ поръ иного способа борьбы, кромѣ голословныхъ заявленій о томъ, что я «идеалистъ», «буржуазный критикъ» и пр.—ни разу не примѣнялъ. Часть публики ему, какъ я убѣдился, вѣрила на слово: авторитетъ т. Плеханова и многократность заявленій замѣняли мотивировку. Можетъ быть, въ этой части публики вызоветъ зародышъ сомнѣнія хотя бы тотъ фактъ, что я дважды открыто вызывалъ т. Плеханова на критику по существу моихъ взглядовъ—и до сихъ поръ не дождался отвѣта.

Она должна, во-первыхъ, опираться всецѣло на опытъ и быть свободной отъ фетишизма, во-вторыхъ, быть строго монистичной.

Первое положеніе говоритъ о томъ, что «вещь въ себѣ» должна сводиться къ *подстановкѣ*, и только къ подстановкѣ, въ ея чистомъ видѣ,—потому что именно такова основа «вещи въ себѣ» въ соціально-трудовомъ опытѣ людей. Второе положеніе указываетъ на то, что при этомъ не должно получаться *принципіальнаго удвоенія міра*, т. е. что систему подстановки надо связывать съ остальнымъ опытомъ посредствомъ общихъ научныхъ формъ познанія, а не посредствомъ какихъ-либо исключительныхъ или «гіероглифическихъ» методовъ.

Остановимся на первомъ положеніи и разсмотримъ, какъ широка должна быть сфера подстановки.

Если не считать солипсизма, чисто словесно, но отнюдь не практически, пытающагося обойтись совсѣмъ безъ подстановки, то наибольшее суженіе этой сферы представляетъ картезіанская идея о животныхъ, какъ механизмахъ, лишенныхъ сознанія. Такое суженіе было отвергнуто наукою, и современное научное познаніе распространяетъ подстановку гораздо шире, не только на весь животный міръ, но, по крайней мѣрѣ отчасти, и на растительный. Принимая элементарныя психическія функціи у одноклѣточныхъ животныхъ организмовъ, біологъ вынужденъ принимать ихъ и у свободно живущихъ растительныхъ клѣтокъ, какъ жизненно вполнѣ сходныхъ съ первыми. Въ виду этого совершенно не соотвѣтствовало бы эволюціонному монизму нынѣшней біологіи отрицаніе тѣхъ же элементарно-психическихъ функцій у высшихъ растеній, если бы даже не говорили въ ихъ пользу явленія двигательныхъ реакцій и «тропизмовъ» у нѣкоторыхъ растеній. *)

Вопросъ остается открытымъ по отношенію къ неорганическому міру. Здѣсь принимать *психическія* функціи, очевидно, нѣтъ основаній. Не принимать *ничего*, значитъ приходить къ различнымъ противорѣчіямъ, которыя частью уже были отмѣчены въ главѣ объ эмпиріокритикахъ. Разсмотримъ обѣ стороны дѣла.

Разъ мы знаемъ, что *элементы* опыта, физическаго и психическаго, одни и тѣ же (цвѣта, тоны, пространственные элементы, элементы твердости, тепловые и т. д.), то говорить о «психическихъ» явленіяхъ, какъ и о «физическихъ», мы можемъ только въ смыслѣ опредѣленной ихъ *связи*, но отнюдь не особаго *матеріала*. Эта связь «психическаго»

*) Двигательныя реакціи у такихъ растеній, какъ «не тронь меня» или у насѣкомоядныхъ извѣстны каждому. „Тропизмъ"—это избирательное отношеніе растеній или ихъ органовъ къ внѣшнимъ вліяніямъ, физическимъ или химическимъ, напр., стремленіе расти противоположно направленію тяжести, поворотъ листьевъ къ свѣту, корней въ водѣ—противъ теченія, и т. д.

есть *ассоціативная*, какъ связь «физическаго»—*объективно-закономѣрная*—, оба признака для двухъ частей опыта «конститутивные», опредѣляющіе, — при отсутствіи которыхъ не можетъ быть рѣчи о психическихъ или физическихъ явленіяхъ.

Ассоціативную связь мы и принимаемъ въ своей подстановкѣ, когда говоримъ о какой бы то ни было психикѣ, даже о психикѣ одноклѣточныхъ организмовъ. И съ научной точки зрѣнія это вполнѣ оправдывается, потому что даже въ клѣткѣ низшей ступени развитія мы находимъ *тотъ же типъ физіологической организованности*, какой наблюдаемъ въ нервной системѣ: разница количественная, въ уровнѣ и мѣрѣ организованности, въ большей или меньшей ея сложности, но не въ основномъ ея характерѣ.

Ассоціативная связь безусловно предполагаетъ *память*; предполагаетъ періодическое повтореніе тѣхъ или иныхъ комбинацій, повтореніе *устойчиво-измѣнчивое*, при чемъ въ однихъ повтореніяхъ психическій комплексъ является измѣненнымъ въ неуловимо-малой степени, въ другихъ—болѣе или менѣе значительно, въ однихъ съ одними сопутствующими комплексами, въ другихъ съ другими. Всему этому вполнѣ соотвѣтствуетъ физіологическая организованность живой ткани, съ ея циклически-измѣнчивой повторяемостью жизненныхъ процессовъ. Но такой организованности и такой повторяемости нѣтъ въ неорганическихъ тѣлахъ. Ясно, что мы не можемъ и подставлять подъ нихъ ничего „психическаго», т. е. ассоціативнаго, устойчиво-измѣнчиваго въ своихъ повтореніяхъ.

Что же въ такомъ случаѣ должно быть «подставлено» подъ неорганическія явленія? Можетъ быть, другіе «физическіе» комплексы опыта, какъ это дѣлала старая физика, подставлявшая подъ свѣтовой лучъ—потокъ маленькихъ тѣлецъ или волнообразное колебаніе тонкой эфирной среды, подъ упругость газовъ—механическіе удары твердыхъ частицъ, и т. д.? *)

Нѣтъ, это еще менѣе возможно, чѣмъ подстановка „психическаго" и не только потому, что современная наука устраняетъ тѣ старыя гипотезы, но и потому, что физическій опытъ, *какъ опытъ*, представляетъ еще болѣе высокую ступень организованности, чѣмъ опытъ психическій. Физическое «тѣло» кристаллизуется для человѣческаго сознанія изъ безчисленныхъ отдѣльныхъ воспріятій и ихъ познавательной обработки, обработки коллективной, соціальной, какъ и все познаніе.

Если въ своемъ организмѣ или въ организмѣ другого человѣка я стану искать того, что физіологически соотвѣтствуетъ моему и его

*) Старый матеріализмъ, съ его подстановкой твердыхъ движущихся атомовъ подъ всѣ явленія природы, только слѣдовалъ въ этомъ случаѣ старому естествознанію.

физическому опыту, то это, несомнѣнно, должны оказаться наиболѣе сложные и наиболѣе организованные изъ нервно-мозговыхъ процессовъ. Поэтому, чтобы подъ неорганическую природу подставлять физическіе комплексы, я принужденъ былъ бы найти въ ней такую же высокую жизненную организованность, какъ въ сложнѣйшихъ мозговыхъ процессахъ. Конечно, это нелѣпость; и очевидно, что неорганическія явленія, взятыя „въ себѣ“, а не въ связи человѣческаго опыта, совершенно не похожи по своему строенію и характеру на физическіе комплексы—«тѣла» нашего опыта.

Въ чемъ же должна заключаться подстановка неорганическаго міра?

X.

Какимъ путемъ неорганическое переходитъ въ органическое, безжизненное въ живое? Такимъ путемъ, что оно *организуется*. Неорганическія, составныя части почвы и воздуха организуются въ бѣлки, крахмалы и другія ткани растеній; эти ткани растеній вмѣстѣ съ разными опять-таки неорганическими веществами перерабатываются травоядными животными, организуясь въ ткани ихъ тѣла; ткани этихъ животныхъ вмѣстѣ съ растительнымъ и неорганическимъ матеріаломъ организуются дальше въ организмахъ плотоядныхъ и всеядныхъ животныхъ, къ числу которыхъ принадлежитъ человѣкъ.

Какимъ путемъ органическое переходитъ въ неорганическое, живое въ безжизненное? Путемъ дезорганизаціи, разложенія.

Какимъ путемъ идетъ подстановка отъ человѣка къ животному, отъ высшихъ животныхъ къ низшимъ, отъ сложныхъ къ одноклѣточнымъ? Путемъ уменьшенія организованности и сложности подставляемыхъ «переживаній», соотвѣтственно уменьшенію организованности и сложности физіологическихъ процессовъ.

Итакъ, если подстановка идетъ *параллельно* со степенью организованности и сложности того, подо что подставляется ея содержаніе,— то совершенно ясно, во первыхъ, что она *должна* итти отъ органическаго къ неорганическому, потому что первое организуется изъ второго и въ него же дезорганизуется,—и во-вторыхъ, что въ ея переходѣ къ неорганическому ея содержаніе должно измѣняться въ смыслѣ дезорганизаціи, разложенія, вообще—дальнѣйшаго уменьшенія организованности. *Элементы* же подстановки при этомъ остаются все тѣ же, какъ элементы комплексовъ вообще остаются тѣ же при переходѣ отъ живого къ неживому или обратно.

Итакъ, чтобы получить неорганическій міръ „въ себѣ“, подъ его явленія слѣдуетъ подставлять комбинаціи *тѣхъ же элементовъ*, что и элементы опыта, физическаго и психическаго, — но комбинаціи *низшей организованности* или даже *неорганизованныя*. Что это значитъ?

Ниже психической организованности, хотя бы самой слабой и элементарной — это значитъ ниже *ассоціативной связи.* Неорганическіе процессы «въ себѣ» лишены, слѣдовательно, той устойчиво-измѣнчивой повторяемости, которая свойственна психическимъ комплексамъ, лишены того, что соотвѣтствуетъ памяти, и чѣмъ конституируется «сознаніе».

Въ этомъ смыслѣ неправы тѣ сторонники всеобщаго психо-физическаго параллелизма — а къ нимъ принадлежитъ большинство современныхъ философовъ *),—которые приписываютъ неорганической матеріи нѣкоторое «минимальное сознаніе» или «элементарную психичность» и т. п. Это—злоупотребленіе понятіемъ «психическаго». Въ сущности, эти мыслители, вѣроятно, и не имѣютъ въ виду приписывать неорганической матеріи ассоціативную связь элементовъ; они хотятъ только выразить, что подстановка и здѣсь сводится къ тѣмъ же элементамъ, какіе имѣются въ «сознаніи», въ «психикѣ». Но разъ мы иныхъ элементовъ вообще и не знаемъ, такъ какъ и въ *физическомъ* опытѣ они, вѣдь, все тѣ же,—то обозначать ихъ, какъ «психическіе», нѣтъ смысла: необходимый признакъ «психическаго», именно ассоціативная форма организаціи, здѣсь отсутствуетъ. Подстановка для неорганическихъ процессовъ можетъ представлять только «непосредственные комплексы минимальной организованности», нижнимъ предѣломъ которой является—хаосъ элементовъ.

XI.

Принятая нами система всеобщей подстановки означаетъ присоединеніе повсюду къ *прямому* физическому опыту—ко всевозможнымъ «тѣламъ» и «процессамъ» природы—опыта *косвеннаго*, въ видѣ «непосредственныхъ комплексовъ» различныхъ ступеней организованности отъ хаоса элементовъ до самыхъ стройныхъ системъ опыта. Каково же отношеніе между прямымъ опытомъ и косвеннымъ? между физическимъ или физіологическимъ процессомъ, нами наблюдаемымъ, и его подстановкой?—Напр., мы наблюдаемъ свободно живущую клѣтку; признаемъ, что «въ себѣ» она представляетъ нѣкоторый комплексъ элементарныхъ психическихъ переживаній. Надо установить характеръ связи между этой клѣткой, какъ живымъ физическимъ «тѣломъ» нашего опыта, и этими переживаніями.

Отвѣтовъ существуетъ два: «параллелизмъ» и «причинность».

Первый отвѣтъ гласитъ: жизненные процессы клѣтки и ея переживанія протекаютъ параллельно и одновременно, какъ двѣ стороны одной реальности, какъ «феноменъ» и «эпифеноменъ»; ни одна изъ

*) На всякій случай отмѣчу, что Плехановъ находится въ ихъ числѣ.

нихъ не есть причина, ни одна—слѣдствіе; въ этомъ смыслѣ онѣ взаимно независимы, и нигдѣ не соприкасаются—два параллельныхъ, но абсолютно отдѣльныхъ ряда: «внѣшняя» и «внутренняя» сторона реальности, «объективная» и «субъективная». Можно ли остановиться на этой точкѣ зрѣнія?

Исторически, ея происхожденіе таково: дуализмъ «тѣла» и «духа» примирялся метафизическимъ монизмомъ «субстанціи». Полагали, что единая «сущность» проявляетъ себя двумя путями, создавая два ряда «видимостей». Эти два ряда строго параллельны потому, что непрерывно порождаются одной и той же общей причиной. Въ этомъ случаѣ «параллелизмъ» *сводится къ причинности.* Часть его сторонниковъ и осталась на этой позиціи. Другая часть попыталась откинуть «субстанцію» или «вещь въ себѣ», т. е. скрытую *причину* параллелизма. Остался голый параллелизмъ. Такимъ образомъ получилось уже два дуализма: дуализмъ «физическаго» и «психическаго», плюсъ еще дуализмъ всеобщихъ формъ связи явленій,—причинность *внутри* каждой изъ этихъ областей, параллелизмъ *между* ними.

Такая точка зрѣнія не только познавательно-уродлива, но и не имѣетъ никакихъ основаній въ научномъ опытѣ вообще.

Наукѣ часто приходится имѣть дѣло съ параллельными рядами фактовъ. Напр., объемъ газа уменьшается параллельно съ возрастаніемъ давленія; или — развитіе органовъ идетъ параллельно съ ихъ функціонированіемъ; или — число самоубійствъ уменьшается и возрастаетъ параллельно съ колебаніями производства въ сторону процвѣтанія и кризиса, и т. д. Но научное мышленіе въ этихъ случаяхъ никогда не позволяетъ себѣ остановиться на «параллелизмѣ» и считать, что его констатаціей вопросъ исчерпанъ. Научное мышленіе всегда сводитъ этотъ параллелизмъ либо къ признанію одной изъ его сторонъ за причину, другой за слѣдствіе, либо къ нахожденію ихъ общей причины, либо къ ихъ діалектическому соединенію въ одинъ взаимно-причинный рядъ. Голаго «параллелизма» научное мышленіе не знаетъ и не признаетъ. Ясно, что оно не можетъ допустить его и въ спеціальномъ случаѣ отношенія физическихъ тѣлъ и подставляемыхъ «непосредственныхъ комплексовъ». Задача и здѣсь, конечно, остается та же: свести «параллелизмъ» къ *причинности.*

Съ этой точки зрѣнія, дѣло становится довольно простымъ. Впечатлѣнія, получаемыя нами отъ «внѣшнихъ предметовъ» и образующія, въ конечномъ счетѣ, содержаніе нашего физическаго опыта—это результатъ дѣйствія на насъ внѣшнихъ «непосредственныхъ комплексовъ» различныхъ ступеней организованности. Получается совершенно цѣльная и свободная отъ перерывовъ картина міра.

Въ самомъ дѣлѣ, «человѣкъ» *A*, взятый какъ совокупность переживаній, сознательныхъ и внѣ сознательныхъ, какъ входящихъ въ его систему опыта, такъ и ускользающихъ отъ нея, есть *непосредственый комплексъ элементовъ*, очень сложный и очень высоко организованный. Другой человѣкъ *B*, взятый также «въ себѣ», есть другой непосредственный комплексъ, приблизительно такъ же организованный. Животное *C*, съ этой же точки зрѣнія, представляетъ изъ себя третій непосредственный комплексъ, низшей и менѣе сложной организаціи. Бактерія *Д* обладаетъ «въ себѣ» еще значительно болѣе низкой организованностью. Наконецъ, кристалъ *E*, взятый независимо отъ опыта людей и животныхъ, стоитъ несравненно ближе не только человѣка и животнаго, но и растительной клѣтки—бактеріи—къ тому предѣлу, который характеризуется полной неорганизованностью, т. е. къ «хаосу» элементовъ. Всѣ эти пять комплексовъ, принимаемыхъ въ нашей «подстановкѣ», вовсе не изолированы одинъ отъ другого, но находятся въ общей связи міроваго процесса и взаимно дѣйствуютъ другъ на друга, „отражаются“ одинъ въ другомъ.

Каковы же окажутся результаты этого взаимнаго дѣйствія, взаимныя «отраженія» непосредственныхъ комплексовъ?

Основываясь на опытѣ, мы заранѣе можемъ сказать, что всякое «отраженіе» одного комплекса въ другомъ опредѣляется не только содержаніемъ и формой «отражаемаго», но также содержаніемъ и формой «отражающаго», и этимъ послѣднимъ часто даже въ наибольшей степени; «отраженіе», поэтому, чаще всего совершенно не похоже на «отражаемое», и почти всегда неизмѣримо бѣднѣе его содержаніемъ. Напр., солнечный лучъ, дѣйствуя на кусокъ льда, вызываетъ въ немъ плавленіе—процессъ, не имѣющій никакого сходства съ самимъ лучемъ. Звѣздно-планетный міръ Сиріуса, дѣйствуя на сѣтчатку человѣческаго глаза, вызываетъ въ ней неуловимо ничтожное химическое измѣненіе, не только очень мало похожее на Сиріусъ, какъ физическое тѣло, но и неизмѣримо, почти безконечно малое по сравненію съ этимъ гигантскимъ міромъ, подавляющимъ всякое воображеніе своей грандіозностью; ударъ пули въ голову животнаго отражается образованіемъ раны и прекращеніемъ жизненныхъ функцій—измѣненіями, опять-таки совершенно не имѣющими сходства съ движеніемъ пули. Увеличивать число примѣровъ излишне. Во всякомъ случаѣ ясно, что съ точки зрѣнія причинности нѣтъ ничего страннаго, если цѣлый гигантскій міръ опыта и внѣопытныхъ переживаній человѣка *A* отражается въ другомъ аналогичномъ мірѣ—въ системѣ переживаній человѣка *B*—въ видѣ воспріятія человѣческой фигуры съ ея движеніями и звуками. Въ опытѣ животнаго *C*—онъ отражается въ еще болѣе бѣдномъ и несовершенномъ видѣ; въ пере-

живаніяхъ бактеріи, вѣроятно, отраженіе будетъ еще въ милліоны разъ болѣе жалкое и слабое. Наконецъ, въ кристаллѣ *E*, какъ непосредственномъ комплексѣ, «человѣкъ *A*» отразится также нѣкоторыми измѣненіями, но эти измѣненія, надо полагать, вообще не будутъ имѣть сколько-нибудь организованной формы, не будутъ ассоціативно сохраняться и воспроизводиться.

Обратно, групировки *B*, *C*, *D*, *E*, отражаются въ опытѣ человѣка *A* какъ «воспріятія» фигуры другого человѣка, животнаго, бактеріи, кристалла; и въ его высоко организованной системѣ всѣ эти отраженія получаютъ *организованную форму*.

При этомъ бактерія, комплексъ довольно бѣдный содержаніемъ, можетъ отражаться въ опытѣ человѣка *A* такъ слабо, что это отраженіе неуловимо, ничтожно; но при особенно благопріятныхъ условіяхъ, какъ примѣненіе микроскопа,—оно становится уже замѣтнымъ въ общей связи опыта; это зависитъ отъ того, что обыкновенно всѣ эти комплексы отражаются одинъ въ другомъ не прямо, а при посредствѣ «среды», т. е. другихъ, низко-организованныхъ комплексовъ, соотвѣтствующихъ воздуху, свѣтовому «эфиру» (электромагнитная среда) и т. д. Комплексъ *A* «отражается» въ своей ближайшей «средѣ», это «отраженіе» отражается въ другихъ комплексахъ среды, и только черезъ такую цѣпь отраженій комплексъ *A* «отражается» въ *B*; напр., *B* «видитъ» *A* при посредствѣ очень многихъ электро-магнитныхъ колебаній въ различныхъ частяхъ среды *), т. е. цѣлаго ряда измѣненій въ цѣломъ рядѣ неорганизованныхъ комплексовъ.

Весь Universum представляется, такимъ образомъ, какъ непрерывный рядъ комбинацій, матеріалъ которыхъ приблизительно одинъ,—тотъ же, что и элементы опыта; строеніе же ихъ различно по степени и по типу организованности, отъ стихійнаго «хаоса» элементовъ до стройнаго, коллективно обработаннаго опыта соціальныхъ существъ. Взаимодѣйствія этихъ комбинацій порождаютъ въ нихъ взаимныя «отраженія», которыя мы и разсматриваемъ съ точки зрѣнія причинности. Подстановка же есть *отраженное отраженіе*, съ приблизительнымъ сходствомъ возстановляющее картину этихъ комбинацій, взятыхъ «въ себѣ».

Я не стану останавливаться на тѣхъ вѣроятныхъ перспективахъ для расширенія научнаго познанія, которыя открываетъ идея монистической всеобщей подстановки. Опредѣлить ихъ вполнѣ достовѣрно сейчасъ мы не можемъ; основу ихъ представляетъ, можетъ быть, тотъ фактъ, что подставляемое содержаніе всегда несравненно богаче того физическаго комплекса, подъ который оно подставляется. Возможно,

*) Благодаря этому, *A* при посредствѣ среды „отражается“ и въ себѣ самомъ: человѣкъ „видитъ“ „осязаетъ“ свое „тѣло“, слышитъ свой „голосъ“ и т. д.

что результаты этой точки зрѣнія скажутся полностью лишь тогда, когда наука найдетъ исторически утраченныя звенья между живой и мертвой матеріей, и непрерывность подстановки будетъ возстановлена болѣе конкретно. Но ясно, что, во первыхъ, эта точка зрѣнія даетъ строго монистическую картину міра и, во-вторыхъ, устраняетъ отмѣченныя нами противорѣчія позитивизма и матеріализма. Область «вещи въ себѣ» она всецѣло завоевываетъ для опыта, и никакимъ идоламъ не остается мѣста.

Идея всеобщей подстановки выражаетъ единство познавательнаго метода по отношенію ко всему опыту съ его *качественной* стороны: устанавливается качественная непрерывность всякаго возможнаго опыта прямого и косвеннаго, какъ взаимно связанныхъ и взаимодѣйствующихъ комбинацій одного и того же матеріала на различныхъ стадіяхъ его безъ конца прогрессирующей организаціи.

Съ этимъ неразрывно и необходимо связывается единство познавательнаго метода по отношенію ко всякому опыту съ его *количественной* стороны. Это второе единство въ наше время выражается въ *энергетикѣ*. «Энергія»—это *принципъ измѣримости, соизмѣримости и непрерывности происходящихъ въ опытѣ измѣненій*. Понятно, какимъ образомъ признаніе всеобщности этого принципа вытекаетъ изъ нашей *однородной* картины міра и въ свою очередь ведетъ къ ней.

Принципъ *всеобщей эмпирической подстановки* есть распространеніе на всю природу, на весь опытъ людей, *въ соотвѣтственно переработанномъ видѣ*, того метода, который составляетъ сущность соціальной связи людей въ процессѣ ихъ общаго труда—*метода ихъ взаимнаго пониманія*.

Принципъ *всеобщей энергетики* есть распространеніе на всю природу, на весь опытъ, *въ соотвѣтственно переработанномъ видѣ*, того метода, который составляетъ основу побѣды соціальнаго труда людей надъ природою—*метода машиннаго производства*.

Эти два принципа, объединенные и связанные выясняющей ихъ генезисъ и развитіе соціальной философіей марксизма, образуютъ міровоззрѣніе, всецѣло построенное на опытѣ и въ то же время, какъ я полагаю, наиболѣе монистичное, какое возможно для нашего времени.

Поэтому я позволилъ себѣ назвать это міровоззрѣніе—*эмпиріомонизмомъ*.

А. Богдановъ.

Философія Дицгена и современный позитивизмъ.

Вышедшее въ этомъ году собраніе сочиненій Дицгена въ русскомъ переводѣ даетъ намъ поводъ вернуться къ спору, который ведется въ нашей литературѣ уже нѣсколько лѣтъ между матеріалистами, представителемъ которыхъ является у насъ Г. Плехановъ, и позитивистами школы Маха и Авенаріуса. Было бы безполезно повторять тѣ обычные аргументы, которые до сихъ поръ выставлялись противъ матеріалистовъ ихъ философскими противниками. Этимъ путемъ мы не добьемся рѣшенія вопроса. Тѣмъ болѣе, что большинство этихъ аргументовъ вырабатывалось въ лагерѣ идеалистовъ, которые сами грѣшны тѣмъ же грѣхомъ, что и матеріалисты. Какъ для матеріалистовъ существуетъ вѣчная, неизмѣнная матерія, такъ и для идеалистовъ существуютъ вѣчные апріорные законы нашего разсудка, вѣчныя нормы истины, добра и красоты. Не смотря, такимъ образомъ, на ту глубокую пропасть, которая, повидимому, отдѣляетъ другъ отъ друга идеализмъ и матеріализмъ, обоимъ имъ присуща одна общая черта: каждое изъ этихъ философскихъ направленій признаетъ, что существуетъ нѣчто постоянное, неизмѣнно—пребывающее; для идеалистовъ это неизмѣнно—пребывающее лежитъ въ духовномъ мірѣ, въ основныхъ свойствахъ нашего разсудка, для матеріалистовъ оно находится въ мірѣ матеріальномъ. Мы полагаемъ, однако, что эти понятія о существованіи чего-то неизмѣнно—пребывающаго, въ духѣ-ли, въ матеріи ли, являются отжившими и совершенно не соотвѣтствуютъ характеру современной науки. Въ теченіе 19-го столѣтія принципъ развитія не переставалъ завладѣвать одной научной областью за другой и въ настоящее время онъ господствуетъ въ нихъ всецѣло. Онъ является однимъ изъ самыхъ могущественныхъ элементовъ, которые привели науку къ ея блестящему состоянію. Вся наука совершенно преобразовалась подъ вліяніемъ идеи объ эволюціи. Выброшены были за бортъ

старые научные предразсудки, мѣшавшіе установленію связи между отдѣльными элементами нашего познанія; и всѣ факты и событія, казавшіеся намъ совершенно разрозненными, были соединены въ одно стройное неразрывное единство. Правда, понятіе развитія въ томъ видѣ, въ какомъ завѣщала намъ его Гегелевская философія, не могло остаться въ наукѣ. Связать воедино и показать развивающіеся моменты въ области той или другой научной дисциплины было, конечно, дѣломъ огромной важности, но необходимо было выяснить еще, какъ осуществляется это развитіе, каковы двигающіе моменты, причины его. Что въ царствѣ животныхъ существуетъ постепенное развитіе, это было извѣстно еще Ламарку, но лишь Дарвину удалось показать, что причиной этого развитія является борьба за существованіе. Точно также еще С. Симону было извѣстно, что исторія является непрерывнымъ процессомъ развитія, но только благодаря генію Маркса мы узнали, что причиной является и здѣсь борьба,—общественная борьба съ природой при помощи организаціи матеріальныхъ условій производства, неразрывно связанной съ борьбой классовъ.

Принципъ борьбы явился такимъ образомъ дополненіемъ принципа развитія въ области біологіи и соціологіи. И въ то время какъ всеобъемлющій принципъ развитія носитъ въ системѣ Гегеля явно метафизическій характеръ, такъ какъ остается невыясненнымъ у него, откуда этотъ принципъ берется, какія причины его порождаютъ,—въ естествознаніи, точнѣе въ области біологіи, и въ соціологіи, благодаря принципамъ, открытымъ Дарвиномъ и Марксомъ, это развитіе получаетъ вполнѣ ясное причинное объясненіе. Теорія эволюціи уничтожила тѣ перегородки, которыя въ области біологіи отдѣляли другъ отъ друга отдѣльные виды животныхъ и растеній; въ области соціологіи оказалось, благодаря ей-же, неразрывная причинная связь между отдѣльными общественными фармаціями. Старыя понятія о вѣчныхъ формахъ растеній и животныхъ, о застывшихъ вѣчныхъ формахъ даннаго общественнаго строя должны были рушиться.

Мы остановились на принципѣ развитія въ наукѣ для того, чтобы показать, насколько естественно было проявленіе этого принципа въ философіи, этой наукѣ о наукахъ. Если философія стремится къ обоснованію предпосылокъ науки, что́ въ сущности является ея единственной задачей, то она необходимо должна была преобразовать эти предпосылки такъ, чтобы онѣ, по крайней мѣрѣ, не отставали методологически отъ новаго направленія въ наукѣ. И, мало по малу, мы видимъ, какъ философія преобразуетъ всѣ свои основныя понятія о матеріи, силѣ, причинѣ, цѣли и соотвѣтственно съ этимъ вырабатываетъ совершенно новое понятіе о критеріи истины. Господствовавшее

въ философіи, начиная съ Платона вплоть до 18-го столѣтія, мнѣніе, что существуетъ нѣчто неизмѣнное, разъ на-всегда созданная и постоянно—пребывающая сущность вещей и духа, принципіально было расшатано еще Гегелемъ. Своимъ пониманіемъ причинности, какъ движенія, онъ не только предначерталъ путь марксизму и новѣйшему естествознанію, но вполнѣ заслужилъ право считаться однимъ изъ творцовъ динамическаго принципа въ новѣйшемъ позитивизмѣ. Но въ то время какъ Гегель вращался въ области метафизической главнымъ образомъ, марксизмъ, естествознаніе и позитивная философія вращаются въ области эмпирической дѣйствительности.

Подъ вліяніемъ идей о развитіи не трудно было придти къ заключенію, что и вещи, окружающія насъ, такъ-же какъ и наши души, тоже не являются неизмѣнными, что они не могутъ заключать въ себѣ тотъ элементъ постоянства, субстанціальности, о которомъ не переставала твердить старая наука. Если весь міръ надо понимать не субстанціально, не статически, а актуально, динамически, если субстанціальности нѣтъ никакой ни въ душѣ, ни въ тѣлѣ, то всякая грань между міромъ тѣлеснымъ и міромъ духовнымъ должна пасть, и мы такимъ образомъ приходимъ къ синтезу мышленія и бытія, души и тѣла. Уничтоженіе стараго понятія субстанціи должно было повлечь за собой уничтоженіе стараго понятія причинности; исчезло прежнее мнѣніе о сущности критерія истины, какъ совпаденія съ дѣйствительностью; подъ закономъ, который раньше мыслился въ видѣ какой-то основы, лежащей гдѣ-то въ глубинѣ вещей и управляющей ими, начали понимать лишь простое описаніе относительно — постоянныхъ фактовъ.

Всѣ эти новые взгляды на предпосылки науки являются, по нашему мнѣнію, эпохой въ исторіи философіи. Ими открывается новый путь въ методахъ философскаго мышленія; они находятся въ полномъ антагонизмѣ со всей старой, насквозь проникнутой субстанціальностью, философіей. Отсюда ясно, что для новѣйшаго позитивизма, пропитавшагося принципомъ движенія, какъ матеріализмъ. такъ и идеализмъ, со своими понятіями о существованіи чего-то неизмѣннаго въ матеріи или въ духѣ, являются отжившими теоріями, тѣми пережитками прошлаго, которые вносятъ только диссонансъ въ принципы науки. Какъ теорія Дарвина просто упразднила теорію Кювье, такъ новѣйшій позитивизмъ упраздняетъ идеализмъ и матеріализмъ.

Но позитивизмъ является не только наиболѣе вѣрнымъ ученіемъ о предпосылкахъ науки, онъ одновременно служитъ намъ наилучшимъ оружіемъ въ борьбѣ съ марксистами, продѣлывающими свой путь «отъ марксизма къ идеализму». Идеалисты превосходно понимаютъ, что марксизмъ,

какъ и всякая другая научная доктрина, глубоко позитивенъ по существу; и опроверженіе марксизма неразрывно связано у нихъ съ опроверженіемъ позитивизма. Мы ниже увидимъ, насколько дѣйствительно правы идеалисты, считая, что свои философскія предпосылки марксизмъ черпаетъ фактически изъ позитивизма. Но позитивизмъ Маркса не есть тотъ устарѣлый, бѣдный мыслями, позитивизмъ, надъ которымъ они такъ легко торжествуютъ побѣду; хотя выясненіе позитивныхъ элементовъ въ марксизмѣ не является здѣсь нашей непосредственной задачей, но мы попутно постараемся въ этой статьѣ показать, что *въ философскихъ предпосылкахъ* марксистскаго ученія принципъ движенія, принципъ динамическій, получилъ свое наиболѣе идеальное выраженіе. Внимательно прочитывая Маркса, съ удивленіемъ замѣчаешь, насколько его пониманіе причинности, этого центральнаго пункта всякой доктрины, вполнѣ соотвѣтствуетъ тому максимальному требованію, которое выставляетъ новѣйшій позитивизмъ: причинность у Маркса насквозь пропитана принципомъ движенія; причина непрерывно превращается въ свое слѣдствіе; это превращеніе осуществляется по мѣрѣ того, какъ причина израсходуетъ себя; полное израсходованіе причины является завершеніемъ этого процесса и моментомъ наступленія полнаго слѣдствія.

Въ наиболѣе совершенномъ понятіи причины, въ энергіи и ея превращеніяхъ, мы наблюдаемъ тотъ же процессъ и то же отношеніе между причиной и слѣдствіемъ. Марксизмъ, такимъ образомъ, судя по его пониманію причинности, не можетъ не быть пропитаннымъ принципомъ развитія. Насколько кантіанцы, какъ Штаммлеръ, Бернштейнъ, Булгаковъ, не перестающіе расшатывать основы марксизма, являются представителями стараго статическаго метода мышленія, мышленія по принципу субстанціальности, настолько марксизмъ въ своихъ философскихъ предпосылкахъ придерживается метода актуальности, метода динамическаго; для кантіанцевъ существуютъ неизмѣнныя, вѣчныя формы созерцанія и разсудка, неизмѣнный принципъ абсолютнаго долга, постоянно пребывающее, — для Маркса нѣтъ ничего пребывающаго; само общество имѣетъ для него характеръ неустойчиваго равновѣсія, гдѣ все находится въ непрерывной борьбѣ, въ непрерывномъ движеніи. Вотъ почему провѣрять Маркса Кантомъ значитъ провѣрять прогрессъ съ точки зрѣнія застоя, теорію эволюціи Дарвина теоріей постоянства видовъ Кювье. Нѣкоторые авторы, какъ напр. Вольтманъ, пробуютъ сочетать Маркса съ Кантомъ. Но изъ предыдущаго ясно, что сочетать Маркса съ Кантомъ такъ же невозможно, какъ невозможно сочетать движеніе и покой. Правда Г. Плехановъ находитъ, что и позитивизмъ Маха, этого самаго выдающагося выразителя

новѣйшаго позитивизма *), тоже нельзя сочетать съ Марксомъ. И доказываетъ онъ это тѣмъ, что махизмъ онъ объявляетъ буржуазной идеологіей. Но если буржуазность махизма, предполагая, что она когда нибудь будетъ имъ доказана, является достаточнымъ основаніемъ для его остракизма, для его изъятія изъ философскаго обихода марксизма, то вѣдь и философскій матеріализмъ, который мы рѣзко отдѣляемъ отъ экономическаго матеріализма, является въ не меньшей мѣрѣ продуктомъ буржуазной идеологіи. А между тѣмъ философскій матеріализмъ не перестаетъ пользоваться симпатіями Г. Плеханова. Другимъ аргументомъ, который Г. Плехановъ выставляетъ противъ Маха, является обвиненіе въ солипсизмѣ. Доказательствомъ тому служитъ для него теорія познанія одного изъ учениковъ Маха и Авенаріуса, Г. Корнеліуса, который въ своемъ «Введеніи въ философію» доходитъ—horribile dictu—до солипсизма. Мы въ другомъ мѣстѣ подробно остановились на теоріи познанія Г. Корнеліуса и старались выяснить, какую пеструю смѣсь элементовъ трансцендентальной философіи и махизма представляетъ изъ себя его теорія познанія. Выдѣляя эти отдѣльные элементы изъ его эклектической философіи, мы имѣли въ виду показать, насколько мало повинны теоріи Маха и Авенаріуса въ этомъ запутанномъ ученіи одного изъ ихъ заблудшихся учениковъ. Невозможность сочетанія Маха съ Марксомъ не доказана была Г. Плехановымъ. Мы полагаемъ, что это сочетаніе не только возможно, но въ силу вышесказанныхъ соображеній оно является единственно возможнымъ. Вотъ почему теоріи Маха, Авенаріуса, Герца, Сталло и ихъ учениковъ, словомъ ученіе новѣйшаго позитивизма, пріобрѣтаютъ огромную цѣнность. И тѣ отдѣльные философы, которые, иногда сами того вполнѣ не сознавая, способствовали возведенію этого зданія позитивизма, являются особенно для насъ интересными. Къ таковымъ относится и І. Дицгенъ. Дицгенъ, однако, выполнилъ только небольшую сравнительно часть этой работы. Уже въ первомъ своемъ произведеніи онъ останавливается на анализѣ матеріи и превосходно выясняетъ намъ, насколько мы ошибаемся, считая, что въ вещахъ есть какая-то неизмѣнная сущность, какая-то субстанція. Но онъ, къ сожалѣнію, не обратился къ анализу понятія субстанціальности души. Стоя на рубежѣ двухъ философскихъ эпохъ, эпохи статическаго метода мышленія, которая охватываетъ всю философію отъ Платона до 18 столѣтія, и эпохой динамическаго метода мышленія, которая началась съ Гегеля и завладѣла всѣмъ новѣйшимъ естествознаніемъ, Дицгенъ одинаково платитъ дань обоимъ направле-

*) Говоря о современномъ, новѣйшемъ позитивизмѣ, мы имѣемъ въ виду не только Маха и Авенаріуса, Герца, Сталло, Оствальда, Карстальена, но отчасти и Вундта, Гефдинга, Риля, Зиммеля и др., поскольку у нихъ имѣются позитивные элементы.

ніямъ. Его бѣдная философская мысль безпомощно стоитъ между обѣими этими великими эпохами, и скорѣе чутьемъ, чѣмъ логическими доказательствами, онъ угадываетъ истинный путь. Не смотря на все свое стремленіе мыслить позитивно, онъ, однако, не освободился отъ вліянія, наложеннаго на философію идеалистами Спинозой, Кантомъ и Гегелемъ. Вотъ именно, какъ философъ переходной эпохи, какъ человѣкъ, стоящій на рубежѣ двухъ важнѣйшихъ періодовъ въ развитіи философской мысли, Дицгенъ кажется намъ заслуживающимъ особаго вниманія. Мы постараемся выдѣлить элементы стараго и новаго метода мышленія въ его философіи, элементы статическіе и динамическіе, и показать, какое направленіе получили эти динамическіе элементы въ дальнѣйшемъ развитіи позитивизма.

ГЛАВА I.

Основные пункты Дицгеновскаго міровоззрѣнія могутъ быть резюмированы въ слѣдующихъ положеніяхъ: 1) все наше мышленіе, вся наша познавательная дѣятельность является обыденнымъ эмпирическимъ фактомъ; въ немъ нѣтъ ничего мистическаго, никакихъ элементовъ сверхъ-естественнаго; оно въ принципѣ ничѣмъ не отличается отъ всякаго любого явленія, которое мы замѣчаемъ въ окружающемъ насъ мірѣ; 2) познаніе наше состоитъ въ томъ, что мы постоянно стараемся приспособить мысли къ наблюдаемымъ нами фактамъ; 3) отсюда слѣдуетъ, что мы лишь постепенно, частично можемъ приближаться къ истинѣ; 4) все наше познаніе состоитъ лишь въ томъ, чтобы классифицировать, группировать, вообще, такъ или иначе, описывать факты; къ этому сводится вся задача науки; 5) возможность для нашего разума познать вещи основывается на томъ, что разумъ нашъ по природѣ своей является такимъ же созданіемъ эмпирическаго міра, какъ и всякая другая матеріальная вещь; отсюда явствуетъ ихъ однородность; а потому познаваніе нашимъ разумомъ однородныхъ съ нимъ вещей вполнѣ возможно; 6) доказательства для этой однородности онъ черпаетъ изъ діалектики; 7) онъ, такимъ образомъ, выставляетъ требованіе мыслить міръ монистически; 8) существованіе субстанціальности въ вещахъ имъ совершенно отрицается; 9) причинная зависимость, которую мы приписываемъ вещамъ, въ дѣйствительности не содержится въ самихъ вещахъ; 10) цѣлевое соотношеніе, въ сущности, не менѣе законный способъ для познанія, чѣмъ причинное; 11) такъ какъ сама познавательная дѣятельность является такимъ же естественнымъ фактомъ, какъ и окружающіе насъ предметы внѣшняго міра, то Дицгенъ совершенно отбрасываетъ всякій метафизическій элементъ изъ познанія. Всѣ эти положенія не всегда сопровож-

даются достаточно убѣдительными доказательствами, но для насъ важно то, что онъ выставляетъ нѣкоторые пункты, получившіе особенное значеніе въ новѣйшемъ позитивизмѣ. Мы обратимся сначала къ разсмотрѣнію его положенія объ отношеніи физическаго къ психическому.

Вопросъ объ отношеніи мышленія къ бытію, этотъ центральный вопросъ всякой философской системы, не переставалъ занимать всю идеалистическую философію, начиная съ Декарта; и разрѣшеніе свое проблема эта получила въ идеалистической философіи сначала у Спинозы, а окончательно въ системѣ Гегеля, который пришелъ къ заключенію о существованіи тождества между мышленіемъ и бытіемъ. Къ такому-же отвѣту пришла и позитивная философія, которая въ работахъ Маха, Авенаріуса и отчасти Дицгена доказала, что мышленіе и бытіе тождественны. Такимъ образомъ, какъ идеалисты, такъ и позитивисты произвели синтезъ мышленія и бытія, пришли къ монизму. Это стремленіе къ монизму, помимо своей объективной возможности, является основнымъ требованіемъ нашего мышленія: только при монистическомъ пониманіи осуществляется принципъ наименьшей траты нашихъ духовныхъ силъ. А это стремленіе къ наименьшей тратѣ силъ является основнымъ закономъ всякой умственной работы *).

Но содержаніе, которое вкладываютъ въ понятіе мышленія и бытія позитивисты и идеалисты, доказательства, при помощи которыхъ они пришли къ одинаковымъ, повидимому, результатамъ, настолько-же рѣзко и глубоко отличаются другъ отъ друга, насколько духъ и методъ позитивизма отличаются отъ духа и метода идеализма. И для того, чтобы сильнѣе оттѣнить, что сдѣлалъ въ этомъ отношеніи Дицгенъ и вся новѣйшая позитивная философія, мы считаемъ необходимымъ остановиться на выясненіи той основной разницы, которая лежитъ въ пониманіи тождества мышленія и бытія у идеалистовъ и позитивистовъ.

Декартъ, который справедливо считается родоначальникомъ идеалистической философіи въ новой исторіи, первый далъ ясную и точную формулировку вопроса объ отношеніи мышленія къ бытію. Мышленіе находится у него въ рѣзкомъ и полномъ противорѣчіи съ бытіемъ. «Этого, говоритъ онъ, довольно для того, чтобы убѣдить меня въ полнѣйшей разницѣ, существующей между духомъ или душой человѣка и его тѣломъ, еслибы я уже раньше не былъ въ этомъ достаточно убѣжденъ» **). Но при существованіи такого контраста спрашивается, какъ духъ можетъ познать тѣла, окружающія вещи? Этого вопроса Декарту

---

*) См. Avenarius. Philosophie als Denken der Welt стр. 29.

**) Декартъ. Метафизическ. размышленія стр. 92.

такъ таки и не удалось разрѣшить. Онъ пытается, правда, ввести въ качествѣ объясненія безконечную субстанцію, которая есть ничто иное, какъ Божество, чтобы какъ-нибудь примирить, связать эти противоположности. Но если весь міръ исчерпывается двумя субстанціями, мыслящей и протяженной, то откуда-же можетъ взяться эта безконечная субстанція? Мальбраншъ вводитъ эту безконечную субстанцію въ міръ. Но окончательно слить ее съ двумя другими субстанціями, мыслящей и протяженной, ему не удается; каждая изъ нихъ сохраняетъ еще тѣнь независимости. Полное сліяніе этихъ трехъ моментовъ осуществляется лишь въ системѣ Спинозы, который, такимъ образомъ, приходитъ къ своему положенію о тождествѣ мышленія и бытія. Для Спинозы существуетъ одна единая безконечная субстанція, находящаяся уже не по ту сторону міра, а имманентная ему. Установивъ тождество двухъ атрибутовъ субстанціи, мышленія и протяженія, Спиноза пытается, исходя изъ этого, установить тождество между вещами и нашими идеями о нихъ. Поясняя свое положеніе, что «Порядокъ и связь идеи— то же, что порядокъ и связь вещей», *) Спиноза говоритъ: «напр. кругъ, существующій въ природѣ, и идея существующаго круга, которая находится также въ Богѣ, одна и та-же вещь...» **). Въ этихъ немногихъ словахъ выразилась вся позиція Спинозы въ занимающемъ насъ вопросѣ. Изъ установленнаго имъ метафизическаго тождества мышленія и бытія онъ ошибочно пытается вывести доказательство существованія соотвѣтствія между чисто логическими понятіями и отвѣчающими имъ фактами дѣйствительности. Но какъ бы то ни было, считаемъ ли мы доказательнымъ положеніе Спинозы о тождествѣ мышленія и бытія или нѣтъ, за нимъ остается та огромная заслуга, что онъ первый изъ великихъ идеалистовъ новаго времени выставилъ положеніе о тождествѣ мышленія и бытія и старался, хотя ошибочно, по нашему мнѣнію, доказать его. Дуализмъ мышленія и бытія, сдѣлавшійся проблемой всей Декартовской философіи, пройдя черезъ системы Гелинкса и Мальбранша, завершился монизмомъ въ философіи Спинозы. Характерно, однако, то обстоятельство, что монизмъ этотъ завершился, благодаря тому, что безконечная субстанція поглотила въ себѣ весь этомъ міръ вещей, въ ней и только въ ней разрѣшились всѣ противорѣчія эмпирическаго міра. Эта безконечная субстанція является безличной, не дѣятельной, въ ней отсутствуетъ всякое творческое начало, нѣтъ въ ней, мы сказали бы, никакого субъективнаго элемента; вотъ почему, между прочимъ, весь этотъ міръ не могъ казаться Спинозѣ сотвореннымъ, а

*) Спиноза. Этика стр. 59.
**) Ibid стр. 60.

является лишь вѣчнымъ слѣдствіемъ субстанціи. Эта субстанція является, поэтому какимъ-то *объективнымъ* началомъ; и тождество осуществилось благодаря тому, что Спиноза растворилъ весь эмпирическій міръ въ этомъ объективномъ началѣ—мы увидимъ ниже, какъ послѣдующая стадія идеалистической философіи завершилась тоже синтезомъ мышленія и бытія, но благодаря тому, что то и другое растворилось у Гегеля въ абсолютной идеѣ, этомъ творческомъ par excellens *субъективномъ* началѣ. Главнѣйшимъ недостаткомъ ученія Спинозы является тотъ пунктъ, что самосознаніе, а вмѣстѣ съ тѣмъ возможность познанія, исключены изъ его субстанціи *). И смыслъ всего послѣдующаго періода идеалистической философіи, главнымъ образомъ Канта и Гегеля, исчерпывается тѣмъ, что субстанція Спинозы становится субъектомъ. Работу эту закончилъ Гегель, который не даромъ стремился быть Спинозой своего времени.

Этотъ второй періодъ идеалистической философіи тоже начался съ дуализма между мышленіемъ и бытіемъ въ философіи Канта, и закончился монизмомъ въ системѣ Гегеля. Но монизмъ, какъ мы выше упоминали, завершился растворенiемъ не въ объектѣ, а въ субъектѣ.

Кантъ показываетъ, что познающій субъектъ самъ привноситъ въ наше познаніе многіе субъективные **) элементы, ошибочно считая ихъ свойствами самихъ вещей. Такъ, время и пространство—лишь субъективныя формы, въ которыхъ мы только и можемъ воспринимать всѣ ощущенія; эти формы даны намъ не изъ опыта, онѣ апріорны и субъективны. Точно также причинность, субстанціальность, взаимодѣйствіе находятся не въ самихъ вещахъ, а составляютъ функцію трансцендентальнаго единства сознанія. Только благодаря этимъ субъективнымъ (повторяемъ, не въ психологическомъ, а въ трансцендентальномъ смыслѣ) элементамъ, возможно для насъ созданіе міра опыта, связаннаго категоріями причинности, субстанціальности и взаимодѣйствія. Но существованіе ощущеній, изъ которыхъ познающій субъектъ построяетъ весь міръ опыта, указываетъ на то, что есть какая-то причина, внѣ насъ лежащая, которая и вызываетъ эти ощущенія. Эта причина и есть Кантовская «вещь въ себѣ». Очевидно, что ея то мы познать не можемъ, такъ какъ всякій познавательный актъ содержитъ въ себѣ субъективные элементы, отъ которыхъ мы не можемъ освободиться. Примиреніе, совпаденіе, тождество этой «вещи въ себѣ» съ познающимъ субъектомъ, очевидно, невозможно. Въ этомъ—дуализмъ Кантовской системы. И за-

*) См. Куно Фишеръ. Гегель, его жизнь, сочиненія и ученіе. Полутомъ I стр, 296

**) Говоря объ элементахъ, которые привноситъ наше сознаніе въ познавательный актъ, Кантъ все время имѣетъ въ виду сознаніе не эмпирическое, а трансцендентальное. См. Кантъ. Крит. Чист. Разума, стр. 114—115.

дачей послѣдующихъ философовъ было уничтожить этотъ дуализмъ. Минуя работы Фихте и Шеллинга въ этомъ направленіи, мы коснемся лишь Гегеля, которому удалось завершить этотъ синтезъ, благодаря своему діалектическому методу. Категоріи, оставшіяся у Канта совершенно разрозненными, безъ всякой взаимной связи, оказываются у Гегеля лишь отдѣльными, неразрывно связанными, моментами абсолютной идеи. Эта абсолютная идея въ своемъ инобытіи является природой, а въ духѣ приходитъ къ самопознанію. Такимъ образомъ, природа и духъ оказались примиренными въ этой безконечно развивающейся абсолютной идеѣ. Тождество ихъ съ точки зрѣнія идеалистической было доказано.

И идеалистическая философія второй разъ пришла къ синтезу мышленія и бытія. Но синтезъ, произведенный Гегелемъ, безконечно выше Спинозовскаго синтеза потому, что тождество Гегеля доказано, благодаря принципу развитія. Для Спинозы принципъ развитія не существовалъ вовсе: онъ зналъ лишь вѣчную субстанцію,—и окружающій міръ былъ для него вѣчнымъ слѣдствіемъ этой вѣчной субстанціи, а не актомъ творчества, не актомъ развитія. Вотъ почему мы полагаемъ, что проблема, поставленная Декартомъ, какъ примирить эти двѣ противорѣчивыя субстанціи, мышленіе и бытіе, разрѣшена была только Гегелемъ. Мы приведемъ здѣсь слова К. Фишера, который говоритъ: „Вотъ почему философія тождества есть систематическое заключеніе новой философіи и, признавая въ Гегелѣ ея образователя и довершителя, я вмѣстѣ съ тѣмъ считаю его систему заключительнымъ терминомъ новой философіи“ *). Мы полагаемъ только, что Гегель является завершителемъ не всей новой философіи, а лишь идеалистическаго теченія ея.

Синтезъ мышленія и бытія произошелъ у Гегеля на почвѣ примата духа. „Бытіе и сущность, говоритъ Гегель, такъ же, какъ понятіе и объективный міръ, не имѣютъ нераздѣльнаго и независимаго существованія, но отрицаютъ себя и являются, какъ моменты идеи“ **). Въ другомъ мѣстѣ онъ повторяетъ ту-же мысль: „Идея, говоритъ онъ, есть разумъ въ истинно философскомъ смыслѣ. Она есть субъектъ—объектъ, единство идеальнаго и реальнаго, конечнаго и безконечнаго, души и тѣла“ ***). Такимъ образомъ, Гегель, чтобы доказать тождество духа и тѣла, долженъ былъ прибѣгнуть къ (абсолютной) идеѣ Спиноза для той же цѣли прибѣгъ къ субстанціи ****).

---

*) К. Фишеръ. Исторія Новой Философіи. Томъ I, стр. 80, изд. 62 г.

**) Гегель. Логика. § 213.

***) Ib. Логика. § 214.

****) Г. Плехановъ считаетъ Спинозу матеріалистомъ (См. Предисловіе его къ Людв. Фейербаху Энгельса, стр 9). Насколько, однако, Спиноза, далекъ былъ отъ

Въ сущности, способъ доказательства у обоихъ одинаковъ: чтобы уничтожить дуализмъ мышленія и бытія они синтезируютъ ихъ въ чемъ-то высшемъ, которое у Спинозы является субстанціей, мы могли бы сказать мыслимой матеріей, а у Гегеля духомъ. Но узнаемъ ли мы такимъ путемъ что-нибудь новое, освѣщающее на самомъ дѣлѣ интересующій насъ вопросъ? Если абсолютная идея или безконечная субстанція заключаютъ въ себѣ весь міръ, и мышленіе и бытіе, то слѣдовало показать, какъ на самомъ дѣлѣ возникаетъ изъ нихъ весь міръ эмпирическій. Этого-то, однако, ни Спинозѣ, ни Гегелю не удалось показать.

Обратимся теперь къ выясненію того, какъ позитивизмъ пришелъ къ доказательству тождества мышленія и бытія. Позитивизмъ не стремится растворить, подобно идеалистамъ, мышленіе и бытіе въ чемъ-то высшемъ, охватывающемъ и то, и другое. Путь для доказательства былъ у него совершенно другой. Прежде всего онъ долженъ былъ отказаться отъ желанія разрѣшить это тождество въ какомъ-нибудь началѣ, существующемъ гдѣ-то въ заоблачныхъ метафизическихъ пространствахъ.

Разсмотрѣніе этого вопроса надо было перенести съ неба на землю, и, не отрываясь отъ этого земнаго міра, оставаясь въ его предѣлахъ, найти и показать, какъ на самомъ дѣлѣ происходитъ этотъ синтезъ. Такъ какъ мы можемъ мысленно уничтожать каждое отдѣльное качество предмета, и при этомъ предметъ остается все-таки единымъ, сохраняетъ свою цѣльность, то, мало по малу, у насъ создается мнѣніе, что существуетъ какой-то неизмѣнный центръ, абсолютно-постоянный, которому присущи всѣ эти отдѣльныя качества. Вотъ понятіе о такомъ-то центрѣ и есть то, что мы называемъ субстанціей. Эта субстанція въ сущности есть ничто иное, какъ то, что въ наукѣ называется матеріей *). Благодаря этому понятію субстанціальности, отдѣльныя матеріальныя вещи кажутся намъ не только отдѣленными глубокой пропастью отъ психическихъ явленій, но и каждая отдѣльная вещь является для насъ рѣзко отграниченнымъ индивидуумомъ со своей опредѣленной, ей лишь одной присущей, физіономіей. Необходимо прежде всего уничтожить эту обособленность другъ отъ друга матеріальныхъ вещей и показать, что между ними въ сущности нѣтъ никакихъ рѣзкихъ перегородокъ. И Дицгенъ вполнѣ правильно понялъ свою задачу, какъ

матеріализма видно изъ того, что Гегель упрекалъ спинозизмъ прямо въ акосмизмѣ такъ какъ онъ отрицаетъ міръ (см. Гегель. Логика, § 151; § 50). По свидѣтельству К. Фишера, Фейербахъ считалъ Спинозу натуралистомъ, но только in intellectu—въ понятіи, а не in re—не въ самомъ дѣлѣ (см. К. Фишеръ, Истор. Нов. Филос. Томъ I, стр. 215).

*) См. Вундтъ. Система Философіи, стр. 168—172; см. также: Mach. Die Principien der Wärmelehre, стр. 422—423.

позитивиста. Онъ не сомнѣвается въ существованіи тождества духа и тѣла. „Такимъ-же образомъ, говоритъ онъ, порожденное общей культурой положеніе *о связи (единствѣ) духа и матеріи* нуждается въ ближайшемъ и болѣе специфическомъ обоснованіи, чтобы понять его въ качествѣ философскаго или теоретико-познавательнаго вывода» *). Но такъ какъ сильнѣйшимъ препятствіемъ въ вопросѣ о единствѣ мышленія и бытія является, какъ мы видѣли, кажущаяся намъ субстанціальность, постоянное ихъ бытіе, то Дицгенъ еще въ самомъ началѣ своей философской дѣятельности, въ первой своей работѣ «Сущность головной работы человѣка» съ силой напалъ на понятіе субстанціальности. Существованіе матеріи, говоритъ онъ, нигдѣ на практикѣ не было никѣмъ доказано. Неправы матеріалисты, утверждающіе, что матерія вѣчна, постоянна и непреходяща. Нѣтъ ничего неизмѣннаго, вѣчнаго, постояннаго; постоянна лишь вѣчная измѣнчивость. Даже не разлагающіеся химическіе элементы, будучи разсматриваемы въ различные моменты времени и въ различныхъ положеніяхъ, такъ же, по мнѣнію Дицгена, различны, какъ какой-нибудь органическій индивидуумъ, котораго формы непрерывно измѣняются. То, что мы ошибочно называемъ тѣломъ, есть ничто иное, какъ сумма его разнообразныхъ формъ, сведенная къ единству. Вотъ эта постоянно измѣняющаяся мимолетная форма чувственнаго міра служитъ для насъ матеріаломъ, который мы, благодаря способности нашей къ абстракціи, распредѣляемъ по признакамъ сходства и различія. Но думать, что существуетъ какая-то неизмѣнная матерія, какой-то особый субстанціальный предметъ, владѣющій такими-то и такими-то свойствами—совершенно ошибочно. Дицгенъ удачно иллюстрируетъ свою мысль слѣдующимъ сравненіемъ: «Но подобно тому, какъ мы, черпая изъ кучи песка, можемъ безусловно вычерпать ее всю, точно такъ же мы, лишая листъ его свойствъ, въ то же время лишаемъ его, безъ всякаго сомнѣнія, всей матеріи или субстанціи. Подобно тому, какъ цвѣтъ есть лишь суммарное взаимодѣйствіе свѣта, листа и глаза, такъ и остальная «матерія» (кавычки Дицгена) листа есть лишь аггрегатъ различныхъ взаимодѣйствій» **). Здѣсь Дицгенъ уничтожаетъ не только само понятіе предмета, показывая намъ, что онъ есть ничто иное, какъ сумма всѣхъ присущихъ ему свойствъ, но онъ идетъ гораздо дальше: онъ уничтожаетъ субстанціальность самихъ-то этихъ свойствъ; для него цвѣтъ есть лишь суммарное взаимодѣйствіе свѣта, листа и глаза. Когда мы говоримъ, что данный листъ зеленаго цвѣта, то зеленый цвѣтъ не есть какое-то

*) Дицгенъ. Аквизитъ философіи, стр. 4.
**) I. Дицгенъ. Сущность головной работы человѣка, стр. 61.

всюду и всегда пребывающее, неизмѣнное свойство листа: подъ вліяніемъ синяго, напр., свѣта цвѣтъ измѣняется, будучи подвергнутъ вліянію краснаго свѣта, цвѣтъ листа опять мѣняется, въ темнотѣ цвѣтъ его совершенно исчезаетъ; подъ вліяніемъ тѣхъ или иныхъ химическихъ растворовъ листъ совсѣмъ обезцвѣчивается и т. д.; словомъ, когда мы говоримъ, что данный листъ зеленаго цвѣта, мы этимъ только обозначаемъ, что существуетъ опредѣленное, *постоянное* отношеніе между его цвѣтомъ и солнечнымъ свѣтомъ. Такимъ образомъ, то, что мы называемъ качествомъ предмета, тоже не обладаетъ никакой субстанціальностью, оно не является свойствомъ предмета постоянно и вездѣ. То или другое свойство предмета есть лишь выраженіе опредѣленнаго относительнаго постоянства отношеній. Вотъ къ чему сводится субстанціальность предмета и его свойствъ.

Но въ такомъ случаѣ является вопросъ, для чего человѣческая мысль придумала это понятіе субстанціи? Неужели это была вѣковая ошибка, сплошное недоразумѣніе? Мы этого нисколько не думаемъ. Это понятіе создано человѣкомъ исключительно изъ необходимости въ экономіи мышленія, которая является основнымъ принципомъ, основнымъ закономъ всей нашей духовной дѣятельности. Передъ человѣкомъ, окруженнымъ огромнымъ разнообразнымъ міромъ, который онъ долженъ познать въ силу необходимости приспособиться къ нему, встаетъ задача, какимъ путемъ познать этотъ непрерывно измѣняющійся міръ, какъ своими ограниченными духовными силами охватить эту безконечную сумму явленій. Единственнымъ средствомъ для него является наиболѣе экономное расходованіе своихъ умственныхъ силъ, экономія мышленія. Для этого онъ фиксируетъ въ предметахъ только отдѣльные, наиболѣе постоянные элементы ихъ и, соединяя опредѣленнымъ образомъ сходныя ихъ черты между собой, создаетъ понятія, символы, которые даютъ ему возможность сразу обозрѣть большое число чувственныхъ предметовъ. Благодаря этимъ символамъ создается въ наукѣ огромное сбереженіе силъ. Въ понятіяхъ нашихъ фиксированы лишь главнѣйшія, кажущіяся намъ наиболѣе постоянными, свойства предметовъ; опущенъ рядъ другихъ менѣе постоянныхъ свойствъ.

Благодаря постоянному пользованію этими понятіями, содержаніемъ которыхъ является къ тому-же все относительно постоянное въ предметахъ, и создалось представленіе о чемъ-то субстанціальномъ, присущемъ самимъ вещамъ. Наша рѣчь способствовала въ немалой мѣрѣ гипостазированію этого понятія субстанціи, которая изъ элемента, привнесеннаго нашимъ мышленіемъ, превратилась въ нѣчто присущее самимъ вещамъ. Но пользованіе этимъ понятіемъ принесло и

приноситъ огромную пользу нашему мышленію, позволяя намъ оперировать надъ сокращенными отображеніями предметовъ, а не надъ самими предметами въ ихъ непрерывно измѣняющемся разнообразіи.—Вотъ почему не можетъ быть и рѣчи о томъ, чтобы исключить изъ сферы нашего мышленія понятіе субстанціальности; мы должны только никогда не забывать, что въ вещахъ то самихъ нѣтъ никакого пребывающаго субстрата, никакой субстанціальности, никакой матеріи, какъ думаютъ, напр., матеріалисты. «Поэтому, говоритъ Вундтъ, если законное само по себѣ стремленіе новѣйшаго естествознанія устранять по мѣрѣ возможности гипотетическіе элементы приводило по временамъ къ требованію элиминировать *само понятіе субстанціи*, — это можетъ, конечно, имѣть значеніе полезнаго напоминанія по адресу изслѣдованія природы—памятовать о всегда гипотетическомъ характерѣ этого понятія» *). Мы добавимъ, что наше мышленіе, имѣя дѣло съ одними лишь измѣнчивыми явленіями, постоянно будетъ нуждаться въ представленіи чего-либо неподвижнаго для пониманія измѣненія **).

Такимъ образомъ, для Дицгена, Маха, Авенаріуса и др. въ вещахъ нѣтъ никакой субстанціальности. Объективнаго существованія она не имѣетъ, а является лишь продуктомъ умственной работы. Но къ этому заключенію пришли не одни только философы. Къ нему пришла отчасти и современная наука. Мы выше отождествляли субстанцію съ матеріей. Если мы теперь, согласно мнѣнію Ньютона, назовемъ массой количество матеріи, то оказывается, что постоянство механической массы подлежитъ большому сомнѣнію. «Такимъ образомъ, говоритъ Poincaré, механическія массы должны варіировать по тѣмъ-же законамъ, что и электро-динамическія массы; они, значитъ, не могутъ быть постоянными. Долженъ-ли я обратить вниманіе на то, что паденіе принципа Лавуазье (т. е. принципа сохраненія массъ — вставка наша) влечетъ за собой паденіе принципа Ньютона?» ***).

Мы до сихъ поръ занимались вопросомъ о субстанціальности въ чувственныхъ вещахъ. Но является вопросъ, что-же такое самъ познающій субъектъ, каковы свойства нашего духа? Отличается-ли онъ чѣмъ-либо съ точки зрѣнія субстанціальности отъ остальныхъ матеріальныхъ предметовъ внѣшняго міра? Въ этомъ пунктѣ центръ всего вопроса объ отношеніи духа и матеріи въ философіи Дицгена. Къ сожалѣнію, Дицгенъ не пошелъ въ этомъ отношеніи по тому же пра-

*) Вундтъ. Система философіи. Стр. 172.

**) Avenarius. Philosophie als Denken der Welt стр. 61—62

***) Poincaré. La valeur de la Science. стр. 196—197.

вильному пути, по которому онъ двигался при анализѣ субстанціальности въ вещахъ, и лишь дальнѣйшее развитіе позитивизма выполнило эту работу. Махъ и Авенаріусъ, уничтоживъ субстанціальность, какъ въ мірѣ физическомъ, такъ и въ мірѣ психическомъ, показали, что то, что мы называемъ міромъ физическимъ и міромъ психическимъ, которые кажутся намъ отдѣленными непроходимой пропастью другъ отъ друга, въ сущности представляютъ изъ себя один и тотъ же міръ, состоящій изъ однихъ и тѣхъ-же болѣе или менѣе устойчивыхъ комплексовъ элементовъ. Разсматривая этотъ міръ элементовъ въ зависимости ихъ другъ отъ друга, мы имѣемъ дѣло съ міромъ физическимъ; разсмотрѣніе-же этихъ элементовъ въ зависимости отъ центральной нервной системы создаетъ понятіе о мірѣ психическомъ. Такимъ образомъ, лишь тотъ или другой способъ разсмотрѣнія раскалываетъ этотъ *единый міръ элементовъ* на міръ физическій и міръ психическій. Если бы Дицгенъ примѣнилъ свой методъ исключенія субстанціальности къ области познающаго «Я», къ области нашего духа, то пала бы отдѣляющая ихъ глухая стѣна, а духовный міръ оказался бы тождественнымъ съ міромъ матеріальнымъ. Вмѣсто этого Дицгенъ без критики допускаетъ понятіе субстанціальности нашего «Я», которое для него является единственной субстанціальной сущностью. Такъ онъ говоритъ: „Всеобщее стремленіе духа дойти отъ акцидентовъ къ субстанціи, отъ относительнаго къ абсолютному, черезъ только кажущееся до истины, до «вещи въ себѣ», раскрываетъ, въ концѣ концовъ, результатъ этого стремленія, субстанцію, какъ собранную мыслью сумму акцидентовъ и вмѣстѣ съ тѣмъ *духъ или мысль, какъ единственную, субстанціальную сущность»* *). Правда, онъ не разъ говоритъ (напр. на стр. 23 Акв. фил.), что единичная душа индивидуума въ каждомъ мѣстѣ и въ каждый моментъ различна, но отсюда еще очень далеко до исключенія изъ духа его субстанціальности; вѣдь непрерывную измѣняемость всѣхъ вещей признаютъ и матеріалисты, что не мѣшаетъ имъ, однако, стойко держаться теоріи субстанціальности. Но разъ духъ сохраняетъ свою субстанціальную сущность, то доказать сочетаніе его съ окружающимъ міромъ, изъ котораго Дицгенъ своимъ блестящимъ анализомъ изгналъ всякую тѣнь субстанціальнсти, становится почти невозможнымъ. А между тѣмъ центральнымъ пунктомъ всей его философіи является именно доказательство этого синтеза, этого тождества мышленія и бытія. Онъ не сомнѣвается въ томъ, что они тождественны, но это еще, однако, далеко не доказательство того, какъ это тождество совершается. «Мысль,

*) Сущ. голов. работы стр. 62

говоритъ Дицгенъ, интеллектъ данъ фактически,—онъ существуетъ—и его бытіе *однородно* связано, какъ часть общаго бытія, со всѣмъ міромъ. Вотъ кардинальный пунктъ трезвой логики»*) «Если всѣ вещи родственны, всѣ безъ исключенія являются отпрысками универсума, то вѣдь духъ и матерія должны быть двумя явленіями одного вещества».*) Въ тождествѣ мышленія и бытія онъ, какъ видно, нисколько не сомнѣвается. Но онъ самъ говоритъ, что удѣломъ философіи является именно стремленіе *къ уясненію* мыслительнаго процесса. И чтобы уяснить себѣ этотъ мыслительный процессъ, чтобы доказать родство духа и матеріи,—вмѣсто того, чтобы разрушить субстанціальность того и другого и придти такимъ путемъ къ доказательству ихъ монизма, онъ за неимѣніемъ истинныхъ аргументовъ обращается по примѣру старыхъ метафизиковъ къ третьему, какъ бы высшему, началу, въ лонѣ котораго оба они дѣлаются, какъ онъ полагаетъ, тождественными. Его разсужденія, гдѣ онъ стремится доказать универсальность всѣхъ вещей, въ томъ числѣ духа и матеріи, живо напоминаютъ намъ методъ Спинозы. Но, конечно, вмѣсто метафизической субстанціи, благодаря которой Спиноза связывалъ воедино духъ и матерію, у Дицгена имѣется вполнѣ позитивное понятіе универсума. Этотъ универсумъ онъ называетъ также космосомъ, общей природой. Мы узнаемъ такимъ образомъ, что нашъ духъ является не только обособленнымъ фактомъ; кромѣ его свойствъ, какъ опредѣленнаго обособленнаго объекта, онъ заключаетъ въ себѣ нѣкоторыя другія свойства, которыя Дицгенъ называетъ общей его природой. Что представляетъ изъ себя, однако, эта общая природа? Конечно, говоритъ онъ, человѣческій интеллектъ занимается изслѣдованіемъ отдѣльныхъ предметовъ и ихъ связей, но изученіе частностей бросаетъ свѣтъ на то общее, въ которое какъ бы включены всѣ эти отдѣльныя частности, всѣ эти отдѣльные факты. Но изъ того абстрактнаго положенія, что въ отдѣльныхъ образахъ мы должны находить свойственное имъ всѣмъ нѣчто общее, Дицгенъ приходитъ къ выводу, что «общая природа тѣхъ частицъ души, которая называется разумомъ или интеллектомъ или духомъ, или познавательной способностью, отличается отъ общей природы камней, дерева не такъ чрезмѣрно, какъ объ этомъ думали старые идеалисты и матеріалисты»***). Отсюда вытекаетъ, что, при такомъ пониманіи, и различіе между тѣломъ и душой не должно быть настолько велико, чтобы между ними не было никакого сходства. «Недостаточно знать, что тѣло одушевлено и душа

*) Аквиз. фил. стр. 107

**) Ibid. стр. 31

***) Ibid. стр. 21.

тѣлесна, недостаточно знать, что все имѣетъ душу; и человѣческія, и животныя, и растительныя души хотятъ также соотвѣтственно своимъ отдѣльностямъ и особенностямъ быть раздѣлены, расчленены, отмѣчены и отличены; нужно лишь остерегаться дѣлать это различіе преувеличеннымъ и чрезмѣрнымъ, чтобы оно не стало безсмысленнымъ»*).

Для того, чтобы насъ еще болѣе убѣдить въ родствѣ между духовнымъ и матеріальнымъ, Дицгенъ заявляетъ, что само познаніе матеріально. Но это правильное мнѣніе онъ пытается доказать не вполнѣ убѣдительными доводами. Онъ полагаетъ, что наша познавательная дѣятельность принадлежитъ къ той-же категоріи, что и дѣятельность сердечная: «если, говоритъ Дицгенъ, такимъ образомъ, сердечная функція должна быть названа матеріальнымъ именемъ, то почему-же это не можетъ имѣть мѣсто въ отношеніи къ мозговой функціи?»**) Конечно, и дѣятельность сердечная, и дѣятельность мозговая—и та и другая являются чисто физіологическиии процессами. Но въ то время какъ въ результатѣ дѣятельности сердца кровь изъ предсердія и желудочка переходитъ въ аорту, оттуда въ капилляры и т. д., словомъ, совершается опредѣленная механическая работа, которую можно безъ большого труда вычислить,— что представляетъ изъ себя работа мозга, въ результатѣ которой является мысль? Любой физіологъ могъ бы намъ сказать, что мы не въ состояніи привести въ точное опредѣленное соотношеніе мозговую дѣятельность и тотъ или другой мыслительный процессъ. Мы даже не знаемъ, сказалъ бы онъ, подводима-ли психическая дѣятельность подъ понятіе энергіи. Правда, Оствальдъ предлагаетъ разсматривать сознаніе, какъ свойство особаго рода нервной энергіи, и полагаетъ, что въ духовныхъ процессахъ возникаетъ и подвергается различнымъ превращеніямъ энергія, которую онъ называетъ духовной***); но онъ самъ смотритъ на эту теорію, лишь какъ на попытку. Да, наконецъ, изслѣдовать происхожденіе какого нибудь предмета, не значитъ еще узнать самый предметъ. Если я скажу, что дубъ выростаетъ изъ желудя, то этимъ я еще ничего не сообщу о томъ, что такое дубъ, каковы его физіологическія особенности и т. д. И сказать, что познавательная дѣятельность есть функція, является въ результатѣ мозговой, чисто матеріальной дѣятельности,—далеко еще не значитъ доказать, что познаніе матеріально. Чтобы убѣдить насъ, однако, въ своей правотѣ, Дицгенъ отсылаетъ насъ къ своему

*) Аквиз. ф. стр. 22
**) Ibid. 87
***) Оствальдъ. Натурфилософія стр. 276 и 289

излюбленному доводу, что не слѣдуетъ очень углублять различія, что всѣ эти различныя вещи и явленія—дѣти одной природы; вотъ этими то, болѣе чѣмъ простыми, доводами онъ хочетъ убѣдить насъ въ томъ, что познаніе—этотъ психическій актъ par excellence—матеріально.

Что познаніе матеріально — это Дицгенъ считаетъ даже аквизитомъ (завоеваніемъ) философіи. Въ виду этого трудно допустить, что этимъ своимъ утвержденіемъ онъ хотѣлъ просто лишь сказать, что психическая дѣятельность наша является самымъ обыденнымъ эмпирическимъ фактомъ. Это положеніе черезъ-чуръ еще бѣдно по своему содержанію. Дѣло не въ томъ, есть ли наше познаніе явленіе эмпирическаго характера; этимъ далеко еще не исключена возможность скрытаго въ немъ существованія трансцендентальныхъ или даже трансцендентныхъ элементовъ. Идеалистъ Риккертъ, напр., считаетъ возможнымъ оставлять неприкосновенными всѣ убѣжденія эмпирической науки; но, заявляя, что въ обязательности мыслить именно такъ, и невозможности мыслить иначе, мы становимся причастны трансубъективному велѣнію *), онъ думаетъ вонзить ножъ, правда только идеалистическій, въ самое сердце эмпиріи.

Такимъ образомъ, чтобы опровергнуть метафизиковъ-идеалистовъ, недостаточно одного указанія на то, что познаніе является фактомъ матеріальнымъ, необходимо еще кромѣ того исключить изъ этого матеріальнаго познанія всѣ тѣ, якобы сверхъ-эмпирическіе, элементы, которые тамъ находятъ противники позитивизма. Признаніе основнымъ пунктомъ своего философскаго міросозерцанія, что нѣтъ ничего трансцендентнаго, что кромѣ этого эмпирическаго міра нѣтъ никакихъ другихъ міровъ, что наше познаніе не заключаетъ въ себѣ ничего сверхъчувственнаго, обязывало его остановиться на тѣхъ апріорныхъ предпосылкахъ, которыя кантіанцы находятъ въ нашемъ эмпирическомъ познаніи, показать всю ихъ несостоятельность, выключить ихъ. Къ этому обязывала позиція его, какъ позитивиста. Но оказывается, что этотъ убѣжденный сторонникъ позитивнаго мышленія допускаетъ существованіе какого-то *прирожденнаго* знанія, по которому весь міръ единъ, всѣ вещи находятся между собой въ причинной связи. «Тайна причинности, говоритъ Дицгенъ, выражается еще и другими словами. А именно: мы обладаемъ неоспоримымъ, *выходящимъ за предѣлы всякаго опыта*, *знаніемъ*, что, гдѣ слѣдуетъ измѣненіе, тамъ этому последнему предшествовало другое измѣненіе» **). Въ другомъ мѣстѣ

*) Риккертъ. Границы естественнонаучнаго образованія понятій; стр. 568. См. также Риккертъ. Введеніе въ трансцендентальную философію, стр. 176.

**) Дицгенъ. Акв. фил., стр. 166.

онъ говоритъ: «Интеллектъ прирожденнымъ образомъ является абсолютной способностью къ единству. *Онъ знаетъ per se*, что все связано вмѣстѣ, и сознаніе причинности является ничѣмъ инымъ, какъ сознаніемъ міровой связи» *). Дицгенъ, очевидно, признаетъ существованіе апріорнаго познанія, которое онъ любитъ называть также прирожденнымъ; но интересно выяснить, каковъ характеръ этого апріорнаго познанія. Существованіе апріорнаго познанія признаютъ не только кантіанцы, но и ихъ антагонисты Спенсеръ и Милль, эти столпы позитивизма. Но гдѣ начинается разногласіе между идеалистами и позитивистами,— такъ это въ вопросѣ о томъ, откуда взялось это познаніе. Въ то время какъ для Канта и его послѣдователей эти познанія взяты нами *не* изъ опыта, для Спенсера и Милля они имѣютъ *исключительно* опытное происхожденіе. Эти апріорныя познанія, присущія человѣку, для Спенсера имѣютъ своимъ источникомъ опытъ не самого даннаго индивидуума, такъ какъ «главная масса (этихъ познаній—вставка наша) накоплена опытомъ всѣхъ индивидуумовъ, которые были его предками, и нервныя системы которыхъ онъ унаслѣдовалъ» **). Но Милль находитъ, что эти апріорныя понятія суть аксіомы, которыя образуются у каждаго отдѣльнаго человѣка въ теченіе его индивидуальной жизни. И по вопросу объ индивидуальномъ или родовомъ происхожденіи этихъ апріорныхъ познаній Милль и Спенсеръ вели даже оживленную полемику ***). Но и для того, и для другого не подлежитъ никакому сомнѣнію опытное происхожденіе этихъ познаній. Въ этомъ отношеніи оба они являются типичными представителями такъ называемаго генетическаго метода, точно такъ же, какъ сторонники внѣ-опытнаго происхожденія аксіомъ—представителями критическаго метода въ теоріи познанія. Если наши апріорныя познанія, аксіомы, имѣютъ только опытное происхожденіе, если они являются только продуктомъ нашего развитія, то, очевидно, они обладаютъ лишь огромной степенью вѣроятности, но увѣренности въ абсолютной ихъ необходимости у насъ не можетъ быть, такъ какъ мы можемъ мыслить опроверженіе или измѣненіе ихъ въ будущемъ, имѣющемъ наступить, опытѣ. Подобныя возможности рѣшительно исключаются критическимъ методомъ; аксіомы для него имѣютъ аподиктическій характеръ, имъ присуща всеобщность и необходимость, никакой дальнѣйшій опытъ не можетъ ихъ измѣнить, такъ какъ не они обусловливаются опытомъ, а опытъ обусловливается ими.

*) Jbid, стр. 163.
**) Спенсеръ. Основныя начала, стр. 149.
***) Спенсеръ. Основанія психологіи, томъ II, стр. 254.

Какова же съ этой точки зрѣнія позиція Дицгена? Если въ работѣ своей «Экскурсіи соціалиста» онъ еще колеблется, стойтъ одновременно на точкѣ зрѣнія и критической и генетической *), то въ другой своей работѣ, въ «Акв. фил.», онъ переходитъ въ данномъ вопросѣ на сторону критицизма. Такъ, онъ находитъ, что «...сознанію прирождено понятіе безконечности, что никакая понятіе-образовательная способность немыслима и невозможна безъ этого понятія» **). Въ другомъ мѣстѣ онъ говоритъ: «мы обладаемъ *неоспоримымъ, выходящимъ за предѣлы всякаго опыта, знаніемъ*, что, гдѣ слѣдуетъ измѣненіе, тамъ этому послѣднему предшествовало другое измѣненіе» ***). Или «...если мы распредѣляемъ идеи, производимыя человѣческимъ духомъ, на двѣ рубрики: на такія, которыя, какъ причинность, прирождены, и такія, которыя происходятъ изъ опыта, то...» ****). Изъ этихъ цитатъ видно, что прирожденныя, какъ Дицгенъ ихъ называетъ, понятія онъ противопоставляетъ понятіямъ, происходящимъ изъ опыта; существованіе понятій прирожденныхъ, выходящихъ за предѣлы всякаго опыта, внѣопытнаго происхожденія, безъ которыхъ невозможно никакое познаваніе,—это и есть точка зрѣнія критицизма, это и есть кантовскія синтетическія сужденія a priori. Чтобы спасти, однако, свое монистическое позитивное міровоззрѣніе отъ разрыва, онъ, согласно своему общему методу, заявляетъ, что, какъ прирожденныя, такъ и пріобрѣтенныя познанія относятся къ одному и тому же роду познанія, какъ бы ни велики были кажущіяся между ними различія. Но едва ли подобнаго рода заявленіями онъ докажетъ возможность ихъ синтеза. Въ этомъ смѣшеніи позитивизма съ элементами критицизма, мы видимъ проявленіе того, насколько онъ является философомъ переходной эпохи. Позитивистъ по своимъ основнымъ воззрѣніямъ, по всему складу своего мышленія, онъ, однако, не былъ въ состояніи отбросить отъ себя окончательно вліянія идеалистическихъ школъ. Но мы не должны ни на одну минуту забыть, что свою основную точку зрѣнія, синтезъ мышленія и бытія, онъ старается проводить, оставаясь все время позитивистомъ.

Мы выше видѣли, какъ Дицгенъ не перестаетъ, въ качествѣ мониста, доказывать, на протяженіи всѣхъ своихъ работъ, однородность мышленія и бытія. Онъ не довольствуется тѣмъ, чтобы показать, насколько нашъ интеллектъ ошибается, увеличивая чрезмѣрно различіе

*) Экскурс. соц., стр. 28.
**) Акв. фил., стр. 26.
***) Письма, стр. 166.
****) Письма, стр. 164.

между духомъ и матеріей. Между ними, думаетъ Дицгенъ, существуетъ не качественная, а количественная разница: если мы станемъ разсматривать сумму всѣхъ интеллектовъ, какъ общій духъ человѣчества, то, по его мнѣнію, увидимъ, что на зарѣ нашего существованія, какъ людей, этотъ общій духъ является въ видѣ животнаго инстинкта, и, спускаясь такимъ образомъ все ниже и ниже, мы постепенно доходимъ до духа растеній и горъ *). Это, конечно, очень рискованный способъ доказательства. Логика каждаго мыслящаго человѣка, къ которой Дицгенъ иногда аппеллируетъ, вещь, конечно, почтенная и хорошая. Но не даромъ Кантъ въ своихъ «Пролегоменахъ» относится недовѣрчиво къ этому здравому человѣческому разсудку, когда послѣдній берется за рѣшеніе философскихъ вопросовъ, вооруженный однимъ лишь собственнымъ здравымъ смысломъ. Ибо, какъ можно убѣдить честнаго, уважающаго себя обывателя въ томъ, что существуетъ какой то духъ растеній или горъ, или что дерево и лошадь не только различны, но и однородны. Да, конечно, скажетъ онъ, все создано Богомъ, тѣмъ не менѣе дерево и собака разнородны.

Но для доказательства сходства всѣхъ различныхъ вещей у Дицгена есть другой, безконечно болѣе серьезный аргументъ — діалектика. Къ ней то мы теперь и обратимся.

ГЛАВА II.

Въ природѣ, говоритъ Дицгенъ, содержится все, — разсудокъ и безразсудство, бытіе и небытіе, ложь и истина, словомъ, — все, замѣчаемое нами, полно противорѣчій; а между тѣмъ въ сущности эти противорѣчія являются таковыми лишь благодаря тому, что нашъ разсудокъ чрезмѣрно увеличиваетъ различія въ предметахъ. На самомъ же дѣлѣ всѣ эти отдѣльные предметы находятъ свое единство, взаимную связь въ универсумѣ, въ общей имъ всѣмъ природѣ. И всѣ эти отдѣльные противорѣчивые элементы должны быть соединены при помощи нашей мыслительной способности. Все, что противорѣчитъ въ природѣ, должно быть разрѣшено, по мнѣнію Дицгена, въ нашей головѣ; такимъ образомъ, нашъ интеллектъ долженъ примирить между собой не только противорѣчія отдѣльныхъ вещей, но и противорѣчія души и тѣла. Эту теорію примиренія противорѣчій въ мірѣ явленій нѣкоторые комментаторы Дицгена называютъ діалектическимъ монизмомъ-

---

*) Экскурсія соц., стр. 57.

момъ, который является, по ихъ мнѣнію, дальнѣйшимъ развитіемъ и дополненіемъ марксовскаго діалектическаго матеріализма.

Г. Унтерманъ, одинъ изъ такихъ комментаторовъ, полагаетъ, что Марксъ примѣнялъ свою діалектику лишь къ явленіямъ послѣдовательнымъ, слѣдующимъ другъ за другомъ во времени, Дицгенъ же распространилъ эту діалектику на явленія сосуществующія, на находящіяся въ пространствѣ одно возлѣ другого *). Марксъ по его, Г. Унтермана, мнѣнію открылъ законъ соціальнаго развитія, Дарвинъ открылъ законъ развитія органической жизни въ природѣ, Дицгенъ же дополнилъ эти два великихъ открытія, давъ намъ, такимъ образомъ, возможность придти къ важнымъ научнымъ выводамъ. Не менѣе высоко оцѣниваетъ заслуги Дицгена другой комментаторъ его, Евг. Дицгенъ. Діалектика Маркса, говоритъ онъ, служитъ главнымъ образомъ руководствомъ для познанія законовъ общественной жизни, Дицгенъ же углубилъ въ этомъ отношеніи марксовскую діалектику, воспользовавшись ею для синтеза космическихъ противорѣчій; такимъ образомъ, по мнѣнію Евг. Дицгена, мы можемъ въ 19-омъ столѣтіи различать четыре фазы діалектики: Гегелевскую, Марксовскую, Дарвинистскую и Дицгеновскую.

Въ этой чрезвычайно высокой оцѣнкѣ Дицгеновской діалектики намъ необходимо разобраться; ставить въ одинъ рядъ такія противорѣчивыя діалектическія системы, какъ Марксовскую, Гегелевскую, Дарвиновскую, уже потому одному невозможно, что діалектика — это ученіе о развитіи — сама подвергалась въ исторіи различнымъ метаморфозамъ; лишь выясненіе хода развитія самой діалектики дастъ намъ возможность оцѣнить вполнѣ объективно діалектику самого Дицгена. И такъ какъ — mutatis mutandis — мы находимъ наибольшее сходство между діалектикой Дицгена и Платона, то мы считаемъ необходимымъ обратиться также къ характеристикѣ Платоновской діалектики.

Въ исторіи философіи мы различаемъ два фазиса въ развитіи діалектики: сначала мы видимъ діалектику идеалистическую, метафизическую, затѣмъ діалектику матеріалистическую. Истиннымъ основателемъ и отцомъ діалектики Гегель считаетъ Платона **). Въ Платоновской діалектикѣ нашли свое примиреніе обѣ враждовавшія до того діалектическія школы: школа Элеатовъ и школа Іонійцевъ и софистовъ. Ученіе Элеата Парменида, признававшаго одно лишь вѣчное бытіе и отрицавшаго міръ становленія, отразилось въ Платоновскомъ ученіи объ «идеяхъ», вѣчныхъ и неизмѣнныхъ, являющихся истинными

*) Унтерманъ. Діалектическіе этюды, стр. 64—68.

**) Гегель. Логика, § 81.

бытіемъ, истинной сущностью. Противоположное этому ученіе Гераклита и софиста Протагора, которые отрицали вѣчное, неизмѣнное бытіе, для которыхъ существовали лишь возникающія и исчезающія явленія видимаго міра, тоже сдѣлалось составной частью ученія Платона. Для послѣдняго весь этотъ міръ явленій имѣетъ лишь мимолетное существованіе, въ немъ нѣтъ ничего постояннаго; вслѣдствіе этого и воспріятія наши не могутъ дать намъ знанія о какихъ бы то ни было вѣчныхъ, неизмѣнныхъ истинахъ. Но такъ какъ кромѣ воспріятій мы обладаемъ еще понятіями, которымъ воспринимаемые образы міра явленій никогда въ точности не соотвѣтствуютъ, то, очевидно, существованіе этихъ понятій указываетъ намъ на то, что имъ соотвѣтствуетъ другой міръ, міръ «идей». Такъ какъ вещи эмпирическаго міра имѣютъ соотвѣтствующія имъ «идеи» въ области метафизической, такъ какъ эти идеи являются истинной сущностью вещей, то и противорѣчія міра эмпирическаго должны найти свое разрѣшеніе въ мірѣ «идей», въ области метафизической. И передъ Платономъ встаетъ, такимъ образомъ, проблема, какъ примирить противорѣчія въ «идеяхъ» и показать возможность ихъ синтеза. Но этотъ синтезъ ему не удалось произвести. Онъ то произвольно уничтожаетъ одну изъ противоположныхъ «идей», то онъ совершенно произвольно соединяетъ одну «идею» съ другой и т. д. Построеніе же такъ называемой «Платоновской пирамиды понятій», гдѣ низшая «идея» переходитъ постепенно въ высшую, и такимъ образомъ доходитъ до самыхъ общихъ «идей» — этой пирамиды Платонъ, по мнѣнію Виндельбанда, не только не создалъ, но даже и не думалъ о ея созданіи *). Правда, Платонъ дѣлаетъ попытку связать «идеи» съ точки зрѣнія цѣлесообразности: такъ какъ «идея» добра — высшая, то она, естественно, является конечнымъ пунктомъ, чѣмъ-то въ родѣ Гегелевской абсолютной идеи, къ которой всѣ низшія «идеи» стремятся, какъ къ своей цѣли. Но какъ происходитъ этотъ процессъ перехода, Платонъ не только не показалъ, но и не могъ показать, такъ какъ грекамъ было чуждо понятіе развитія, они знали лишь постоянное бытіе и ритмическое развитіе. Эта Платоновская діалектика цѣликомъ со всѣми своими недостатками перешла къ средневѣковымъ схоластикамъ, которые пытались съ ея помощью разрѣшить всѣ свои научные и теологическіе вопросы.

Слѣдующій шагъ въ развитіи діалектики сдѣлалъ Гегель. Онъ такъ же, какъ и Платонъ, вращался лишь въ области идеи, лишь тамъ разрѣшалъ онъ всѣ противорѣчія. Но въ разрѣшеніи этихъ противо-

*) См. превосходную монографію Виндельбанда—Платонъ, стр. 97.

рѣчій Гегель далеко превзошелъ своего предшественника Платона. Принципъ развитія привелъ у Гегеля къ единству всѣ отдѣльныя категоріи, придавъ имъ форму одной непрерывно развивающейся абсолютной идеи. Но разрѣшая эти идеальныя противорѣчія, точнѣе, эти противорѣчія въ области идей, Гегель увѣренъ былъ, что онъ разрѣшаетъ одновременно противорѣчія и въ области эмпирической дѣйствительности, въ области матеріальныхъ вещей. И это могъ онъ думать потому, что идеи составляли для него истинную сущность вещей. Платоновское положеніе, что существуютъ идеи для всѣхъ вещей, для всѣхъ формъ существованія, мы находимъ и въ ученіи Гегеля *). Послѣдній держался того мнѣнія, что «эти всеобщія понятія, которыя мы составляемъ о вещахъ, не принадлежатъ исключительно намъ; они выражаютъ объективную, *дѣйствительную сущность вещей* («noumen» въ противоположность преходящимъ «феноменамъ»). Такъ «идеи» Платона существуютъ не гдѣ либо въ туманной дали, а составляютъ субстанцію или роды, существующіе въ самихъ вещахъ» **). Разъ идея служитъ источникомъ всякой дѣйствительности ***) и истинной ея сущностью, то, очевидно, что связь идей является одновременно и связью вещей. Гегель, связывая эти отдѣльныя идеи въ одно цѣлое, показываетъ, какъ каждая идея въ своемъ развитіи распадается на отрицающіе ее самое моменты, и какъ эти моменты противорѣчія возсоединяются въ высшемъ синтезѣ, въ высшей идеѣ. Восходя отъ низшей идеи къ высшей, и такъ, что каждая предыдущая цѣликомъ переходитъ въ послѣдующую, Гегель доходитъ до абсолютной идеи, которая является завершеніемъ этой безконечно развивающейся цѣпи идей. Вотъ въ этомъ огромное преимущество Гегеля предъ Платономъ. Въ то время какъ Платонъ стоитъ предъ неразрѣшимой задачей соединить въ одно всѣ противорѣчія въ идеяхъ, Гегель не только ихъ соединилъ, но показалъ поступательный ходъ ихъ развитія отъ низшей къ высшей. Но Гегель пошелъ дальше. Дойдя до абсолютной идеи, онъ изслѣдуетъ, какъ эта идея раскрывается сначала въ природѣ, принимая, такимъ образомъ, форму внѣшняго существованія, и затѣмъ въ духѣ, гдѣ изъ своего внѣшняго существованія она возвращается въ среду самой себя.

Конечно, человѣческая мысль не могла удовольствоваться діалектикой въ томъ видѣ, въ какомъ ее оставилъ намъ Гегель. Послѣдній, примиряя противорѣчія въ идеяхъ, былъ, какъ мы уже видѣли выше, увѣ-

---

*) Yèra Jndroduction à la philosophie de Hègel, стр. 110.

**) Гегель. Философія природы, томъ I, § 246.

***) Гегель. Логика, § 213.

ренъ, что этимъ самымъ онъ примиряетъ противорѣчія, находимыя имъ въ вещахъ. Но съ этимъ положеніемъ Гегеля трудно было согласиться еще и потому, что, когда пришлось доказывать, какова связь идей съ эмпирическими вещами, какъ на самомъ дѣлѣ абсолютная идея осуществляетъ себя въ своемъ инобытіи, т. е. по просту въ природѣ, то доказательствъ не оказалось на лицо. Не менѣе важнымъ является для насъ вопросъ о томъ, чѣмъ обусловливается этотъ постоянный процессъ перехода отъ одного момента, низшаго, къ другому, высшему. Этотъ пунктъ требовалъ обстоятельнаго отвѣта. Работу эту мастерски выполнилъ Дарвинъ въ естествознаніи, Марксъ и Энгельсъ въ соціологіи. Метафизическая діалектика Гегеля, имѣя дѣло исключительно съ сущностью вещей, проходила надъ головой самихъ вещей, оставляя эти эмпирическіе объекты какъ бы на заднемъ планѣ; Марксъ втянулъ въ водоворотъ діалектики сами-то вещи, ихъ настоящее эмпирическое тѣло, выбросивъ за бортъ ихъ метафизическую душу. Отъ старой діалектики онъ сохранилъ, однако, всѣ ея здоровые элементы. Какъ у Гегеля низшая категорія переходитъ въ высшую, растворяясь въ ней, такъ у Маркса низшая ступень общественнаго развитія переходитъ въ высшую, и такъ, что отдаетъ послѣдней въ наслѣдство всѣ духовныя и матеріальныя блага, которыми она владѣла. Но въ то время, какъ у Гегеля причина непрерывнаго развитія идей остается совершенно неизвѣстной, у Маркса и у Дарвина причиной развитія является борьба. У Дарвина развитіе въ органическомъ мірѣ возможно лишь въ результатѣ борьбы, не прекращающейся до тѣхъ поръ, пока одинъ изъ противниковъ не уйдетъ и не уступитъ своихъ позицій побѣдителю. Да, происходитъ, выражаясь языкомъ Дицгена, примиреніе двухъ борющихся типовъ животныхъ, но имѣетъ оно мѣсто уже по ту сторону земной юдоли, тамъ, гдѣ уже нѣтъ ни добра, ни зла. Для Маркса, этого Дарвина соціологіи, движущимъ факторомъ въ развитіи обществъ является общественная борьба съ природой и связанная съ ней борьба классовъ. Каждый предыдущій классъ оставляетъ свое мѣсто въ исторіи послѣдующему, прогрессивному, лишь послѣ ожесточенной борьбы, истощивъ всѣ свои средства защиты. Такъ, французской буржуазіи только послѣ грандіозной борьбы съ феодальной аристократіей удалось сдѣлаться хозяиномъ исторической сцены. Не дешево досталась въ 17-мъ столѣтіи побѣда и англійской буржуазіи. Примиренія мы не видимъ нигдѣ, ни въ человѣческихъ обществахъ, ни въ мірѣ растеній и животныхъ. А потому люди, изучавшіе подлинную, а не воображаемую дѣйствительность меньше всего могли говорить о примиреніи противоположностей. Міръ дѣйствительности, міръ эмпирическихъ вещей такъ мало поддается принципу примиренія, что великіе діалектики Платонъ и Гегель бла-

горазумно обходили этотъ опасный для нихъ эмпирическій міръ, и примиреніе производили не между самими вещами, а между ихъ воображаемыми сущностями и идеями. Дицгенъ не уловилъ истиннаго характера, сущности діалектики или точнѣе развитія; поставить Гегеля на ноги не значитъ только примѣнить принципъ развитія къ вещамъ; это означало также отказъ отъ гегелевскаго метафизическаго принципа развитія, который у Маркса и у Дарвина замѣняется принципомъ борьбы, дающимъ развитіе лишь какъ результатъ.

Мы постарались, такимъ образомъ, выяснить основныя черты въ развитіи діалектики; теперь намъ легче будетъ опредѣлить позицію Дицгена въ этомъ вопросѣ. Нельзя, говоритъ Дицгенъ, противопоставлять мышленіе бытію, такъ какъ вообще всякое рѣзкое противопоставленіе не соотвѣтствуетъ дѣйствительности; между мыслительными вещами и, такъ называемыми, дѣйствительными вещами существуетъ лишь очень умѣренное различіе, лишь различіе въ степени. И этимъ исчерпываются обыкновенно аргументы Дицгена. Насколько безконечно малъ этотъ діалектикъ въ сравненіи съ Марксомъ и Гегелемъ! Мы видѣли, какъ у Гегеля въ процессѣ отрицанія и отрицанія отрицанія совершается діалектическое развитіе; это, конечно, способъ аргументаціи метафизическій, но это все таки хоть какая нибудь аргументація; а у Дицгена мы видимъ одно, безконечное число разъ повторяющееся, голое утвержденіе, что противоположности примиряются. Что сказалъ бы какой-нибудь противникъ марксизма по поводу его теоріи примиренія противорѣчій? Если для Васъ, г. Дицгенъ, всѣ противорѣчія лишь кажущіяся, если всякое противорѣчіе является таковымъ, лишь благодаря нашему заблуждащемуся разсудку, если только по недоразумѣнію и вслѣдствіе незнакомства съ аквизитомъ философіи мы акцентуируемъ различія и противоположности, если, наконецъ, общій универсумъ примиряетъ все,—то къ чему же Ваша теорія борьбы классовъ, за которую марксисты такъ цѣпко держатся; объявите же скорѣе эту теорію плодомъ недоразумѣнія и ликвидируйте, наконецъ, свое ошибочное ученіе объ антагонизмѣ буржуазіи и рабочихъ. Въ томъ-то и бѣда, что Дицгеновская діалектика хватила слишкомъ широко, такъ широко, что у нея не осталось никакой глубины. И по ироніи судьбы, то, въ чемъ грѣхъ всей его системы, его діалектика, то, что почти дискредитируетъ ее,—это именно и ставится ему въ заслугу его комментаторами, Г. Унтерманомъ и Евг. Дицгеномъ.

Объявить, что находимыя нами противорѣчія между вещами, между мышленіемъ и бытіемъ на самомъ дѣлѣ не существуютъ, ко-

---

*) См. Акв. фил. 14, 22, 28 и т. д.

нечно, можно, но на протяженіи всѣхъ его работъ мы находимъ вмѣсто доказательствъ одно лишь утвержденіе, постоянно повторяющееся въ одномъ и томъ же видѣ, что въ природѣ всѣ противорѣчія примиряются *). Какъ здѣсь понимать природу? Если подъ природой слѣдуетъ понимать сумму всѣхъ вещей, матеріальныхъ и духовныхъ, то сказать, что противорѣчія между вещами примиряются потому, что природа, т. е. сумма всѣхъ вещей, примиряетъ ихъ,—это значитъ не дать просто никакого доказательства; только въ томъ случаѣ, если мы подъ природой будемъ понимать какую-то общую основу, входящую какъ необходимый элементъ, въ видѣ составной части, во всѣ вещи міра, лишь тогда его положеніе начинаетъ принимать видъ какого-то доказательства. Если мы между двумя, хотя и противорѣчащими другъ другу, вещами, отыскали какое то общее начало, то путь къ соглашенію найденъ, мостъ какъ бы перекинутъ. Подобныя попытки мы и видимъ у Дицгена. Но въ такомъ случаѣ передъ нами выступаютъ всѣ тѣ сомнѣнія и вопросы, которые въ аналогичныхъ случаяхъ уже появлялись въ исторіи философіи: едва ли кто либо сумѣетъ показать, какимъ образомъ въ системѣ Спинозы осуществляется фактическая связь между его субстанціей, этой общей основой всѣхъ вещей, съ самими вещами; точно также едва ли кто покажетъ, какъ фактически абсолютная идея осуществляетъ свою связь съ природой.

Дицгену тѣмъ труднѣе доказать свою теорію примиренія противорѣчій, что у него понятіе противорѣчія осталось совершенно безъ анализа.

Въ своей книгѣ «Сущность головной работы» Дицгенъ заявляетъ, что «разумъ характеризуется, какъ дѣятельность, которая всякое разнообразіе сводитъ къ единству, всякое различіе къ однородному, которая сглаживаетъ всякія противорѣчія» *). То же самое онъ повторяетъ въ «Аквизитѣ филос.»: «что противорѣчитъ въ природѣ, то должно быть разрѣшено въ головѣ» **). Отсюда можно было бы вывести заключеніе, что противорѣчія видимаго, окружающаго насъ міра примиряются познающимъ субъектомъ. Но оказывается, что «природа сознанія это—противорѣчіе, и эта природа настолько противорѣчива, что она въ то же время является природой примиренія, поясненія, пониманія. Сознаніе обобщаетъ противорѣчіе, оно познаетъ, что вся природа, все бытіе живетъ противорѣчіями... и противорѣчіе должно быть познано, какъ нѣчто общее, господствующее надъ мышленіемъ и бытіемъ» *). Въ другомъ мѣстѣ онъ говоритъ: «Это расширенное ученіе

---

*) Сущ. голов. раб. стр. 56.

**) Акв. фил. стр. 15.

о мышленіи (рѣчь идетъ о діалектикѣ—вставка наша) понимаетъ универсумъ, какъ истинно универсальное или безконечное, въ которомъ, какъ въ материнскомъ нѣдрѣ примиренія, дремлютъ всѣ противорѣчія» **). Такимъ образомъ, то противорѣчія внѣшняго міра должны разрѣшаться нашимъ умомъ, то противорѣчія господствуютъ надъ нашимъ умомъ не менѣе, чѣмъ надъ матеріальными вещами; мало того, изъ приведенныхъ выше цитатъ видно также, что, по мнѣнію Дицгена, противорѣчія присущи самимъ матеріальнымъ вещамъ, а не являются только слѣдствіемъ чрезмѣрнаго увеличенія нашимъ разумомъ различій между вещами.

Да, мы вообще не допускаемъ мысли, что міръ полонъ противорѣчій. Что огонь и вода являются съ житейской точки зрѣнія противорѣчивыми элементами, этого, конечно, отрицать нельзя, но какое противорѣчіе можно найти между камнемъ и деревомъ, небомъ и рѣкой и т. д.? Что міръ вещей ирраціоналенъ, что существуютъ качественно различныя вещи, что мы не можемъ найти ничего общаго между этимъ стаканомъ и сладостью даннаго куска сахара—это не подлежитъ сомнѣнію. Отсюда, однако, еще очень далеко до того, чтобы назвать эти вещи противорѣчивыми; они просто не сводимы одна къ другой, они ирраціональны. Да, наконецъ, увеличатся-ли мои знанія о мірѣ, если я найду пару дюжинъ противорѣчій и потомъ возьму да примирю ихъ какимъ-нибудь путемъ? Это будетъ, въ общемъ, совершенно напрасной тратой времени.

Нѣкоторые комментаторы думаютъ, что Дицгенъ углубляетъ и развиваетъ дальше марксизмъ. Мы полагаемъ, однако, что это мнѣніе ошибочно. Не ссылками на общіе принципы діалектики ограничивался Марксъ, а разборомъ самихъ фактовъ въ настоящемъ, а не фантастическимъ видѣ, какъ ихъ рисуетъ Дицгенъ. Діалектика была субъективной у Гегеля ***), Марксъ сдѣлалъ ее вполнѣ объективной и показалъ плодотворное ея значеніе въ соціологіи, Дицгенъ сдѣлалъ ее опять субъективной. Правда, субъективизмъ Гегелевской діалектики имѣлъ явно метафизическій характеръ, Дицгеновская-же діалектика чисто эмпирико-психологическаго характера; но тѣмъ не менѣе субъективизмъ его діалектики стоитъ внѣ всякаго сомнѣнія. Этотъ субъективизмъ дѣ-

*) Сущ. голов. раб. стр. 57.

**) Акв. фил. стр. 49.

***) Мы потому говоримъ „субъективной“, что, хотя чистая идея, по мнѣнію Гегеля, была свободна отъ субъективно-психологическихъ элементовъ, но въ сущности эти идеи развертывались въ его, Гегеля, головѣ по методу, который для нихъ открылъ или вѣрнѣе имъ предписалъ самъ Гегель и т. д.

даетъ ее просто игрушкой въ рукахъ Дицгена. Не вещи развиваются діалектически, какъ напр. у Маркса, а, наоборотъ, Дицгенъ производитъ эту связь въ своей головѣ и выдаетъ эту чисто головную связь за фактическую, имѣющую будто мѣсто въ дѣйствительности. Это намъ напоминаетъ кантовское разрѣшеніе антиномій, о которомъ Гегель говоритъ, что «нельзя не удивиться тому добродушію, съ которымъ смиренно утверждаютъ, что не сущность міра, а сущность мысли, разумъ содержитъ противорѣчіе» *). Меньше всего можно обвинить марксизмъ въ подобной головной діалектикѣ. Рисуя намъ противоположные элементы, накопляющіеся въ нѣдрахъ самого буржуазнаго общества, Марксъ показываетъ, какъ въ дальнѣйшемъ своемъ развитіи противорѣчія эти фактически приходятъ къ своему собственному отрицанію, изживаютъ себя до конца, и только тогда осуществляется фактически переходъ буржуазнаго [общества въ типъ высшій, въ общество соціалистическое. Пока данный строй общества представляетъ еще достаточный просторъ для развитія производительныхъ силъ, до тѣхъ поръ онъ не можетъ и превратиться въ высшій типъ.

Когда Дюрингъ упрекалъ Маркса въ томъ, что необходимость соціальнаго переворота послѣдній можетъ доказать лишь ссылкой на Гегелевское отрицаніе отрицанія, Энгельсъ могъ съ полнымъ правомъ спросить у него, «гдѣ тѣ діалектически кудреватыя хитросплетенія..., гдѣ діалектическая таинственная чепуха и тѣ хитросплетенія въ духѣ Гегелевской реторики, безъ которыхъ Марксъ, по мнѣнію Дюринга, не можетъ построить свой ходъ развитія? Марксъ просто доказываетъ исторически, что капиталистическій способъ производства самъ создалъ тѣ матеріальныя условія, отъ которыхъ онъ долженъ погибнуть. Это процессъ историческій, а если онъ въ то же время діалектическій процессъ, то это вина не Маркса» **). Почти ту-же мысль проводитъ и Каутскій: «Только изученіе дѣйствительности даетъ намъ возможность судить о томъ, что должно погибнуть, и что должно сохраниться; здѣсь діалектика абсолютно не годна, она не можетъ служить шаблономъ, она не можетъ замѣнить этого изслѣдованія» ***). Отъ діалектики, какъ ее понималъ Гегель, осталось только одно названіе. Читатель видитъ, какъ безконечно далека Дицгеновская діалектика отъ Марксовской.

Но есть еще и другое обстоятельство, которое рѣзко отдѣляетъ діалектику Дицгена отъ діалектики Маркса, Дарвина и отчасти Гегеля. Г. Унтерманъ вполнѣ правильно замѣтилъ, что Дицгеновская діалектика имѣетъ дѣло съ фактами, находящимися одинъ *возлѣ* другого,

*) Гегель логика § 48.

**) Фр. Энгельсъ. Философія, полит. эконом. соціализмъ стр. 183—184.

***) Каутскій. Аграрный вопросъ; ст. III.

въ то время какъ Марксъ занимался явленіями, слѣдующими одно *послѣ* другого. Мы добавимъ, что не только Марксъ, но и Дарвинъ и отчасти Гегель тоже имѣли дѣло лишь съ явленіями, слѣдующими одно послѣ другого, иначе говоря съ явленіями, происходящими во времени.

По самому своему существу діалектика или, иначе говоря, процессъ развитія не можетъ не примѣняться къ явленіямъ, находящимся во временной послѣдовательности. Если бы кто-либо пожелалъ изъять моментъ времени изъ принципа развитія, то вся система Маркса и Дарвина была бы разбита въ дребезги. Вотъ почему діалектика, неразрывно связанная съ моментомъ времени, въ примѣненіи къ явленіямъ сосуществующимъ, ни что иное, какъ подобіе логическаго contradictio in andjecto. Мы уже видѣли у Платона подобный примѣръ примѣненія діалектики къ вѣчнымъ «идеямъ», чуждымъ, слѣдовательно, развитія во времени, которыя мы вполнѣ можемъ назвать сосуществующими; понятно теперь, почему печальная судьба Платоновской діалектики, Платоновскаго примиренія сосуществующихъ противорѣчій, оказалась удѣломъ и діалектики Дицгена.

Непремѣнное желаніе примирить противорѣчія приводитъ Дицгена къ тому, что у него совершенно стирается граница между истиной и ложью. «Также и ошибка, и ложь, говоритъ Дицгенъ, не противопоставлены истинѣ въ томъ чрезмѣрномъ смыслѣ, которымъ опутана старая логика, учащая, что два другъ другу противорѣчащіе предиката не должны прилагаться къ одному субъекту, что никакой субъектъ не можетъ быть то истиннымъ, то ложнымъ, что всякое третье должно быть исключено. Эти законы вытекаютъ изъ полнаго непониманія истины» *). Послѣ этихъ страшныхъ словъ мы по праву ждемъ доказательствъ, а вмѣсто этого Дицгенъ тутъ же продолжаетъ, что «истиной является истинный универсумъ, откуда не исключаются и заблужденіе, и ложь» **). Но вѣдь изъ того, что ложь живетъ подъ однимъ небомъ съ правдой, никакъ нельзя вывести заключенія, что ошибается старая логика, полагающая, что субъектъ можетъ быть *или* истиннымъ *или* ложнымъ. Неудивительно послѣ этого, если Дицгенъ заявляетъ, что ученіе софистовъ, этихъ противниковъ Сократа, имѣетъ нѣкоторое сходство съ его, Дицгена, ученіемъ. И онъ вполнѣ правъ. Уничтоживъ грань между истиной и ложью, мы совершенно лишаемся возможности оспаривать или доказывать тѣ или другія опытныя положенія, а въ этомъ и заключается сущность метода древне-греческихъ софистовъ и отличіе ихъ отъ скептицизма Юма. Въ то время какъ «Юмъ признаетъ истиннымъ началомъ знанія опытъ, чувства и созерцанія и отвергаетъ всеобщія опре-

*) Акв. фил. стр. 48.
**) Ibid. стр. 49.

дѣленія и законы мысли, потому что ихъ нельзя оправдать чувственнымъ созерцаніемъ,—древній скептицизмъ... главнымъ образомъ направлялъ свои нападенія противъ данныхъ опыта» *).

Но не только въ діалектикѣ отразилось вліяніе Гегеля на Дицгена. Какъ для Гегеля существовала абсолютная идея, лукаво сидящая гдѣ-то въ глубинѣ эмпирическихъ вещей, такъ и для Дицгена существуетъ какая то разумность, правда эмпирическая, а не метафизическая, которая присуща всѣмъ вещамъ; «здѣсь, говоритъ Дицгенъ, ты поймешь, что твой мозгъ—не только твой, но «принимаетъ участіе» (ковычки Дицгена) во всемірововъ мозгу, и ты узнаешь здѣсь, насколько мало твой разумъ является только твоимъ. Гегель правъ: «не только люди, но и все разумно» **). Для того, чтобы раскрыть всю мысль Дицгена, мы процитируемъ другое мѣсто: «Въ предыдущемъ письмѣ я говорилъ по поводу всеобщей разумности, что не только человѣческая голова, что даже горы и долины, лѣса и поля, даже дураки и прохвосты разумны» ***). Аналогичныя мысли нѣсколько разъ повторяются въ его работахъ. Мы думаемъ, что достаточно указать на нихъ для характеристики міровоззрѣнія Дицгена. Онѣ такъ не вяжутся со всѣмъ строемъ позитивнаго мышленія, онѣ настолько не обоснованы у Дицгена, что мы смѣло можемъ считать ихъ пережиткомъ старыхъ идеалистическихъ вліяній. По поводу этой теоріи всеобщей разумности, мы должны замѣтить, что она могла сложиться въ его головѣ подъ вліяніемъ идей Спинозы—что каждому предмету свойственъ, какъ модусъ протяженія, такъ и модусъ мышленія. Тѣмъ болѣе, что ученіе Дицгена объ универсумѣ, о природѣ, правда, чисто эмпирической, но которая «имѣетъ безконечное число началъ и концовъ, а съ другой стороны является безначальнымъ и безконечнымъ, и матеріальной вѣчностью» ****), намъ чрезвычайно напоминаетъ субстанцію Спинозы. Между прочимъ, мы могли бы умножить примѣры этихъ аналогій Дицгеновскаго универсума и Спинозовской субстанціи *****), но это насъ отвлекло бы слишкомъ далеко.

ГЛАВА III.

Мы, такимъ образомъ, разсмотрѣли, каково по Дицгену отношеніе мышленія къ бытію, мы видѣли также и способы, которыми онъ пытается доказать свое положеніе объ однородности всѣхъ вещей въ

*) Гегель. Логика § 39.
**) Письма. Стр. 192.
***) Письма. Стр. 193.
****) Акв. фил. Стр. 16.
*****) См., напр., стр. 16, 31, 137, 216 Акв. ф. и т. и.

мірѣ. Изъ теоріи однородности мышленія и бытія съ несомнѣнностью слѣдуетъ, что нашъ умъ можетъ познать однородныя съ нимъ вещи, т. е. окружающій эмпирическій міръ. Что же представляетъ изъ себя весь этотъ эмпирическій міръ? Какъ осуществляется связь отдѣльныхъ его вещей между собой? Мы выше видѣли, какъ предпосылка всеобщей причинности обосновывается Дицгеномъ вполнѣ a priori. Переходя къ разсмотрѣнію отдѣльныхъ причинныхъ соотношеній въ окружающемъ мірѣ, онъ находитъ, что въ понятіи причинности сохранился еще не малый остатокъ стараго фетишизма; причина является въ умахъ многихъ чѣмъ-то вродѣ маленькаго божества, которое въ состояніи творить изъ себя какія-то слѣдствія. Дицгенъ справедливо возстаетъ противъ этого остатка фетишизма въ нашемъ мышленіи. Но онъ идетъ дальше. Онъ полагаетъ, что доминирующее положеніе, которое занимаетъ въ современной наукѣ причинное разсмотрѣніе вещей, не можетъ оставаться вѣчнымъ; оно неизбѣжно должно будетъ современемъ отступить на задній планъ. У грековъ, говоритъ Дицгенъ, господствовала не категорія причинности, а категорія средствъ и цѣли; наше время, отстранивъ разсмотрѣніе вещей съ точки зрѣнія средствъ и цѣли, пользуется исключительно причиннымъ пониманіемъ; а между тѣмъ, съ точки зрѣнія науки, оба эти метода изслѣдованія являются одинаково пригодными.

«Понятіе причины,—говоритъ Дицгенъ,—объясняетъ міръ явленій частично, но это-же выполняетъ и понятіе цѣли и понятіе рода, это выполняютъ всѣ понятія» *). Кромѣ того, насколько можно судить по нижеслѣдующей цитатѣ, онъ того мнѣнія, что причинное объясненіе не вполнѣ приложимо къ явленіямъ сосуществующимъ: «Эта послѣдняя (рѣчь идетъ о каузальности—вставка наша) превосходно освѣщаетъ то, что слѣдуетъ другъ за другомъ. Но должны быть объяснены и тѣ явленія природы, которыя существуютъ рядомъ другъ съ другомъ» **).

Мы хотѣли бы, прежде всего, установить тотъ фактъ, что, каково бы ни было наше разсмотрѣніе вещей, будемъ ли мы ихъ разсматривать съ точки зрѣнія причинности, съ точки ли зрѣнія цѣлесообразности, или, можетъ быть, съ какой-нибудь другой мыслимой точки зрѣнія, какъ объ этомъ мечтаетъ Дицгенъ,—несомнѣнно одно, что наше субъективное разсмотрѣніе не можетъ и не должно колебать объективно существующихъ отношеній вещей. Отношенія между вещами остаются и останутся тѣми же; если за явленіемъ A всегда неизмѣнно до сихъ поръ слѣдовало явленіе B, то всѣ шансы за то, что и впредь это соотношеніе

*) Акв. фил., стр. 62.

**) Акв. фил., стр. 61.

будетъ сохраняться. Мы согласны, что понятіе причинности является чѣмъ то привнесеннымъ познающимъ субъектомъ, что оно являлось лишь, какъ одинъ изъ наиболѣе экономныхъ способовъ для познанія природы, что оно есть ничто иное, какъ остатокъ тѣхъ вполнѣ понятныхъ антропоморфизмовъ, которыми до сихъ поръ проникнуто насквозь наше міровоззрѣніе,—но правильное пониманіе этой категоріи и болѣе благоразумное употребленіе ея не должно, однако, дать поводъ подумать, что та или другая эмпирическая связь между вещами создается субъектомъ. Размышляя по аналогіи съ самимъ собой, дикарь приписывалъ природѣ тѣ же самыя силы, ту же способность дѣйствовать, ту же активность, которую видѣлъ въ себѣ самомъ. Вотъ источникъ возникновенія понятія причинности; но этотъ фетишизмъ сыгралъ огромную роль, и роль благодѣтельную, въ исторіи человѣчества. Дикарь научился связывать два явленія, а не просто наблюдать одно явленіе, наблюдать за нимъ другое, и не видѣть между ними никакого связующаго момента. Понимая связь двухъ явленій такимъ образомъ, что въ предыдущемъ явленіи *A* сидитъ гдѣ-то какое-то мистическое начало, которое можетъ вызывать явленіе *B*, дикарь легко могъ придти не только къ понятію причинности, но и къ понятію цѣлесообразности, въ томъ смыслѣ, что слѣдствіе *B* получилось вслѣдствіе желанія этого мистическаго начала, сидящаго въ *A*, вызвать *B*; это могло быть его цѣлью. Отсюда понятно, что причинное пониманіе указываетъ на то, что *B* необходимо должно было появиться, разъ того пожелало это таинственное начало, сидящее въ *A*; и съ категоріей причинности, мало по малу, начинаетъ связываться признакъ необходимости. Цѣлевое же разсмотрѣніе неизбѣжно сопровождается понятіемъ свободы, такъ какъ тотъ фактъ, что кто-либо ставитъ себѣ цѣли, указываетъ на его свободу дѣйствовать. Это фетишистское пониманіе причинности въ дальнѣйшемъ своемъ развитіи смѣнилось пониманіемъ причинности, какъ силы, которую представляли себѣ какой-то сущностью, сидящей гдѣ-то въ вещахъ и неразрывно съ ними связанной. Мало по малу понятіе силы смѣнилось понятіемъ энергіи и, такимъ образомъ, субстанціальное, статическое пониманіе причинности превратилось въ динамическое. Но до сихъ поръ причинное отношеніе мы мыслимъ подъ знакомъ необходимости, цѣлевое подъ знакомъ свободы. И борьба двухъ этихъ міровоззрѣній, каузальнаго и телеологическаго, вращается около вопроса о необходимости и свободѣ. Но въ пылу спора мы не должны забывать, что обѣ эти категоріи, какъ каузальность, такъ и телеологія, являются лишь чисто субъективными категоріями, что опредѣленное соотношеніе между вещами, между движеніемъ вѣтра и шумомъ листьевъ, существуетъ независимо отъ того, будемъ ли мы разсматривать это

отношеніе причинно или телеологически; одно несомнѣнно, движенія лѣса, воды и вѣтра неразрывно связаны другъ съ другомъ, и эта связь вполнѣ объективна. Вотъ почему эмпиріокритическая философія, разсматривая отношенія между двумя явленіями, спрашиваетъ не почему и не съ какой цѣлью эти два явленія связаны между собой, такъ какъ этимъ мы только узнали бы, какъ *мы* мыслимъ эту связь, а спрашиваетъ, *какъ* осуществляется эта связь. «Эмпиріокритицизмъ вовсе устраняетъ вопросъ о причинѣ и замѣняетъ его вопросомъ: какимъ образомъ,—на который только и отвѣчаетъ, представляя полную совокупность всѣхъ условій» *). Такимъ образомъ, отбрасывая совершенно старое причинное и цѣлевое пониманіе, эмпиріокритицизмъ не устраняетъ, однако, самаго основного, той фактической связи между явленіями, того матеріала, на которомъ человѣческое мышленіе выводило свои поэтическія, хотя и необходимыя, фантазіи.

Мы видѣли, какъ Дицгенъ стремится развѣнчать причинное пониманіе, между прочимъ и потому, что оно не приложимо къ явленіямъ сосуществующимъ. Эмпиріокритицизмъ, отбрасывая понятіе причинности и цѣли, вполнѣ оказывается въ согласіи съ Дицгеномъ; но эмпиріокритицизмъ, кромѣ того, выработалъ такое пониманіе связи явленій, которое приложимо, какъ къ явленіямъ послѣдовательнымъ, такъ и къ сосуществующимъ; мы говоримъ о, такъ называемомъ, функціональномъ соотношеніи: если мы имѣемъ двѣ перемѣнныя величины и измѣненія одной влекутъ за собой измѣненія другой, то соотношеніе между ними и есть функціональное. Понятіе функціональнаго соотношенія ставитъ, вмѣсто понятія причины и дѣйствія, понятіе обусловливающаго къ обусловливаемому. «Обусловливаемое становилось совокупностью условій, не отдѣленною отъ нихъ никакимъ промежуткомъ времени, *одновременнымъ* съ нимъ. Когда совокупность условій имѣется въ наличности, то имѣется и обусловленное; послѣднее и есть самая совокупность условій» **).

Вотъ подобное то функціональное соотношеніе Авенаріусъ и Махъ устанавливаютъ между явленіями внѣшняго міра; и такимъ образомъ приходимъ не только къ исключенію интроецированныхъ нами субъективныхъ элементовъ, причинности и телеологіи, изъ міра опыта, но и создается понятіе связи одинаково приложимое, какъ къ явленіямъ послѣдовательнымъ, такъ и къ сосуществующимъ. Идеалъ Дицгена съ этой стороны осуществленъ, и, вмѣстѣ съ тѣмъ, мы освобождаемся отъ кажущагося противорѣчія между каузальностью и телеологіей, такъ какъ изученіе предметовъ съ точки зрѣнія функціональной зависимости просто отмѣняетъ и то и другое. Это новая теорія отношеній между

---

*) Карстаньенъ. Введеніе въ „Критику Чистаго Опыта“ стр. XXII.

**) Ibid. стр. XXV.

предметами показываетъ, насколько сильно въ позитивизмѣ стремленіе познать міръ такимъ, какимъ онъ является, помимо привнесенныхъ въ него нами антропоморфизмовъ. Кто же можетъ послѣ этого согласиться хоть на одинъ мигъ съ Г. Плехановымъ, который обвиняетъ въ солипсизмѣ теорію, поставившую себѣ цѣлью именно исключеніе всѣхъ субъективныхъ элементовъ, которыми исторія человѣчества обогатила или вѣрнѣе нагромоздила на этотъ внѣшній объективный міръ!

Но теорія функціональнаго соотношенія имѣетъ для насъ другой безконечно болѣе важный интересъ. Мы видѣли выше, что эта теорія просто упраздняетъ споръ между сторонниками телеологіи и сторонниками стараго пониманія причинности. А между тѣмъ на этомъ пунктѣ Штаммлеръ построилъ всю свою аргументацію противъ Маркса. Для Штаммлера существуетъ полный антагонизмъ между принципомъ причинности, которую онъ, кантіанецъ, не мыслитъ, конечно, какъ процессъ, ни у себя, ни у своихъ противниковъ,—и принципомъ телеологіи; и основывая свою теорію соціальнаго развитія на телосѣ, онъ старается разбить причинное пониманіе Маркса, но дѣло то все въ томъ, что Штаммлеръ не замѣчаетъ, что въ своихъ вылазкахъ противъ Маркса онъ все время бьетъ мимо цѣли. То старое пониманіе причинности, которое приписываютъ марксизму Штаммлеръ и его идеалистическіе единомышленники, рѣшительно не соотвѣтствуетъ тому фактическому пониманію связи между явленіями, которымъ Марксъ непрерывно руководствовался въ своихъ работахъ. Мы ниже постараемся выяснить, что принципъ причинности у Маркса вполнѣ совпадаетъ съ тѣми принципами, которые выработалъ новѣйшій позитивизмъ. Но предварительно мы считаемъ необходимымъ выяснить подробнѣе, каково отношеніе между причинностью и телеологіей.

Далеко не всѣ согласны съ теоріей функціональнаго соотношенія. Старое пониманіе причинности и телеологіи продолжаютъ еще царствовать въ умѣ философовъ и ученыхъ. А между тѣмъ понятіе причинности не переставало подвергаться различнымъ метаморфозамъ, и то содержаніе, которое вкладываетъ въ это понятіе современная наука, или, точнѣе, современное естествознаніе, рѣзко отличается отъ того, чѣмъ являлась причинность для Канта или какого-нибудь современнаго послѣдователя его. И, пунктъ капитальной важности, при современномъ пониманіи причинности, принципіально сгладилось отличіе его отъ цѣлевого пониманія.

Замѣтимъ, прежде всего, что въ исторіи науки причинное и цѣлевое пониманіе постоянно переплетались другъ съ другомъ. У грековъ почти отсутствовало причинное пониманіе явленій; они разсматривали вещи съ точки зрѣнія цѣлесообразности, какъ на это вполнѣ основа-

тельно указываетъ Дицгенъ. Да оно и понятно. Исходить изъ готоваго понятія цѣлесообразности даннаго предмета гораздо легче, чѣмъ отыскивать истинныя причины его возникновенія. Правда, этимъ путемъ получались лишь очень ограниченныя знанія; но для возможности предварительной оріентировки оно играло весьма значительную роль. Да, въ смыслѣ предварительнаго познанія, пока мы еще не получили возможности выяснить себѣ съ достаточной ясностью причинное соотношеніе,— цѣлесообразное пониманіе не только полезно, но иногда оказываетъ незамѣнимыя услуги. Въ своемъ «Анализѣ ощущеній» Махъ разсказываетъ, какъ Гарвей, желая уяснить себѣ, для какой цѣли существуютъ венозные и сердечные клапаны, пришелъ къ открытію кровообращенія *).

Понятіе цѣли и теперь еще играетъ очень важную роль при изслѣдованіи органической жизни, гдѣ часто чрезвычайная сложность наблюдаемыхъ явленій не позволяетъ до извѣстнаго момента проникнуть въ ихъ причинную связь. Цѣль самосохраненія служитъ до сихъ поръ наилучшимъ способомъ для объясненія многихъ біологическихъ явленій; но, конечно, уже не разъ случалось, что это телеологическое объясненіе при расширеніи нашего кругозора съ успѣхомъ получало объясненіе причинное; такъ, напр., теорія Дарвина уничтожила огромное число подобныхъ предварительныхъ телеологическихъ объясненій и поставила на ихъ мѣсто причинное. Причинное и телеологическое пониманіе не переставали дополнять другъ друга въ біологіи.

Но телеологическое объясненіе нашло себѣ пріютъ не только въ біологіи. «Замѣчательно, говоритъ Вундтъ, что именно принципіальныя положенія общей физики и механики въ большинствѣ случаевъ имѣютъ телеологическую форму въ указанномъ здѣсь смыслѣ. Принципъ сохраненія энергіи, а также различные принципы механики, относящіеся къ сохраненію и минимальности, какъ-то, принципъ сохраненія живыхъ силъ, центра тяжестей, поверхностей, принципъ наименьшаго дѣйствія, наименьшаго усилія (des kleinsten Zwangs), служатъ нагляднѣйшими иллюстраціями» **). Мы знаемъ напр., что принципъ Гамильтона, одинъ изъ самыхъ основныхъ въ механикѣ, носитъ вполнѣ телеологическій характеръ. Герцъ, говоря о томъ, какъ можно было бы построить основныя понятія механики изъ времени, пространства, массы и энергіи, заявляетъ, что нецѣлесообразность такого построенія оказывается между прочимъ слѣдствіемъ того, что мы должны пользоваться тогда закономъ Гамильтона, который приписываетъ неодушевленной природѣ какія-то цѣли;, это, конечно, не дѣлаетъ его негоднымъ, такъ какъ онъ есть

*) Махъ. Анализъ ощущеній стр. 77.

**) Вундтъ. Система философіи, стр. 194.

только одинъ изъ способовъ пониманія природы; но существуютъ другіе способы пониманія, являющіеся гораздо болѣе цѣлесообразными *).

Такимъ образомъ, примѣненіе понятія цѣлесообразности имѣетъ мѣсто даже въ такой области, гдѣ, казалось бы, господствуетъ строгая, объективная причинность. И Махъ вполнѣ правъ, говоря, что «вѣра въ совершенно различную природу двухъ разсматриваемыхъ здѣсь областей (рѣчь идетъ о физической и біологической областяхъ въ самомъ широкомъ смыслѣ этого слова—вставка наша), въ силу которой одна можетъ быть вообще понята только каузально, а другая—только телеологически, не имѣетъ никакого основанія» **). Но кромѣ механики и біологіи принципъ цѣлесообразности примѣняется довольно часто и въ марксистской литературѣ. Что марксистская соціологія вся основана исключительно на принципѣ причинности, благодаря чему она, собственно говоря, и получила право на названіе научной, въ этомъ не сомнѣваются даже ея идейные враги. Мы напомнимъ по этому поводу мнѣніе Штаммлера, который заявляетъ, что «матеріалистическое (же) пониманіе исторіи отстаиваетъ и по отношенію къ общественному существованію людей принципъ безусловной причинности соціальныхъ явленій, соотвѣтственно законамъ универсальнаго механизма» ***). И, не смотря на эту принципіальную причинную основу, марксизмъ не отказывается пользоваться и понятіемъ цѣлесообразности. Когда Марксъ говоритъ, что «весь французскій терроръ—не что иное, какъ плебейскій пріемъ расправляться съ врагами буржуазіи, съ абсолютизмомъ, феодализмомъ и мѣщанствомъ» ****), то, очевидно, здѣсь принципъ цѣлесообразности использованъ съ тою лишь цѣлью, чтобы дать возможность легче оріентироваться въ этой пестрой смѣнѣ событій 93-го года; въ сущности, это тотъ же причинный рядъ, гдѣ начальный и конечный членъ помѣнялись мѣстами. Другого объясненія здѣсь и не можетъ быть. Вѣдь нельзя же предположить, что какой то лукавый духъ заставлялъ санкюлотовъ таскать изъ огня каштаны для другихъ, способствовать побѣдѣ буржуазіи. Господство санкюлотовъ, ихъ паденіе, торжество буржуазіи и Наполеона—все это рядъ причинно связанныхъ явленій; но историкъ, имѣя предъ собой законченный уже процессъ, можетъ принять за исходную точку своихъ разсужденій конечный результатъ, — торжество буржуазіи — и съ этой точки зрѣнія восходить къ предшествовавшимъ явленіямъ, которыя онъ и разсматриваетъ, какъ отдѣльные моменты, способствовавшіе осуществленію этой конечной цѣли.

*) Heinrich Hertz. Die principien der mechanik. Einleitung. Глава 2-я.

**) Махъ. Анализъ ощущеній. Стр. 77.

***) Штаммлеръ. Хозяйство и право. Т. I стр. 82.

****) Каутскій. Изъ исторіи общественныхъ теченій. Томъ II стр. 80.

Подобные примѣры примѣненія принципа цѣлесообразности встрѣчаются часто у Каутскаго (см. напр. «Очерки и Этюды» стр. 148 и т. д.). Часто говорятъ въ марксистской литературѣ, что «это была экономическая необходимость», это была «естественная необходимость», «политическая необходимость» и т. д. *).

Всѣ эти телеологическія объясненія, въ сущности, очень часто являются ничѣмъ инымъ, какъ предварительными причинными объясненіями. Но для того, чтобы точнѣе показать, въ какомъ смыслѣ и какимъ образомъ исчезло противорѣчіе между этими двумя, боровшимися все время другъ съ другомъ, основными принципами нашего міровоззрѣнія, мы должны показать, какой эволюціи фактически подвергалось само понятіе причинности. Мы не будемъ останавливаться на томъ, какъ философія въ теченіе своего развитія то устанавливала полную аналогію между пониманіемъ причины и дѣйствія, съ одной стороны, и логическимъ отношеніемъ основанія и слѣдствія, съ другой стороны, то эту аналогію уничтожала,—и какъ между причиной и основаніемъ устанавливалась тогда рѣзкая противоположность. Мы лучше обратимся къ разсмотрѣнію того, какъ работала въ этомъ отношеніи наука. Экономія мышленія требовала растворенія, конечно мысленнаго, окружающихъ насъ ирраціональныхъ вещей; она требовала найти такой принципъ, который позволилъ бы намъ установить неразрывную связь между вещами и выразилъ бы эту связь чисто количественно. Въ понятіи энергіи естествознаніе и нашло этотъ принципъ. Энергія сама становится причиной, и на основаніи закона превращенія и сохраненія энергіи мы можемъ сказать, что причина равна слѣдствію.

Превращеніе одной формы энергіи въ другую совершается въ эквивалентныхъ отношеніяхъ. Количество энергіи В, которое есть результатъ превращенія энергіи А, можетъ быть превращено обратно въ количество энергіи А, если прочія условія дѣлаютъ эту обратимость возможной. Для того, чтобы явленіе В оказалось на лицо, необходимо, чтобы А израсходовалось вполнѣ. Благодаря этому, исчезаетъ временной моментъ въ этомъ новомъ понятіи причинности: моментъ исчезновенія А и есть вмѣстѣ съ тѣмъ моментъ появленія В. И въ то время какъ прежнее понятіе причинности принимало, что причина всегда отдѣляется отъ слѣдствія извѣстнымъ промежуткомъ времени, современное понятіе причинности въ естествознаніи даетъ намъ возможность мыслить моментъ исчезновенія причины, какъ моментъ наступленія

---

*) Примѣняемое часто въ марксистской литературѣ понятіе инстинкта для пониманія тѣхъ или другихъ общественныхъ явленій должно, конечно, разсматриваться тоже лишь, какъ предварительное телеологическое объясненіе, которое еще ждетъ точнаго отысканія всѣхъ своихъ причинныхъ моментовъ.

дѣйствія. Такимъ образомъ промежутокъ времени, которымъ по старымъ понятіямъ отдѣлялась причина отъ слѣдствія, при новомъ пониманіи совершенно устраненъ. И если моментъ израсходованія причины долженъ разсматриваться, какъ моментъ появленія слѣдствія, то причина и слѣдствіе становятся теперь, благодаря устраненію между ними временного момента, однимъ непрерывнымъ процессомъ.

Интересно при этомъ отмѣтить, что, такъ какъ единственнымъ признакомъ, отдѣлявшимъ логическое пониманіе отношенія основанія къ слѣдствію отъ стараго причиннаго, являлся моментъ временной, то уничтоженіе этого послѣдняго сблизило новое причинное пониманіе, мы могли бы сказать, отождествило его съ чисто логическимъ пониманіемъ.

Благодаря тому, что слѣдствіе само можетъ стать причиной, причина слѣдствіемъ и т. д.—благодаря этимъ превращеніямъ энергіи, причина должна разсматриваться уже не статически, а какъ процессъ, динамически. Это уже не есть то старое понятіе о силѣ, которая сидитъ гдѣ то въ глубинѣ вещей и производитъ опредѣленныя слѣдствія,— этотъ свой статическій, субстанціальный характеръ причинность потеряла навсегда; она должна разсматриваться какъ процессъ, какъ нѣчто динамическое.

Такимъ образомъ, принципъ причинности мы должны понимать не статически, не субстанціально, а динамически, актуально. Это пониманіе является, собственно говоря, необходимымъ логическимъ завершеніемъ того переворота въ понятіи субстанціи, о которомъ мы говорили выше. Мы видѣли, что понятіе о вѣчно-пребывающемъ, неизмѣнномъ субстратѣ явленій исчезло и замѣнилось понятіемъ о лишенныхъ субстанціи вещахъ, состоящихъ изъ элементовъ, лишь болѣе или менѣе устойчивыхъ,—соотвѣтственно этому и причинное отношеніе между вещами, которыя находятся въ состояніи лишь относительнаго пребыванія и подлежатъ непрерывнымъ измѣненіямъ, тоже должно было получить свое выраженіе не въ видѣ постоянно пребывающей причины, а въ видѣ причинности, которая сама имѣетъ видъ процесса.

Теперь уже ясно, какимъ путемъ, благодаря этому пониманію причинности, окончательно исчезло противорѣчіе между каузальностью и телеологіей. При новомъ пониманіи мы не только можемъ изъ причины вывести слѣдствіе, но и, наоборотъ, изъ слѣдствія причину. Такъ какъ послѣдній способъ разсмотрѣнія является характернымъ для телеологическаго пониманія, то между причинной и цѣлевой точкой зрѣнія исчезло всякое принципіальное противорѣчіе.

Мы, такимъ образомъ, видѣли, что то понятіе причинности, къ которому пришла позитивная философія, и то понятіе, къ которому

въ данномъ пунктѣ пришла наука въ естествознаніи и въ механикѣ, совпадаютъ. И философія и наука разсматриваютъ причину, какъ процессъ, т. е. не статически, а динамически; и та и другая исключаютъ моментъ времени, который раньше отдѣлялъ причину отъ дѣйствія; моментъ израсходованія причины и есть моментъ наступленія дѣйствія для науки; моментъ появленія всѣхъ обусловливающихъ явленій и есть вмѣстѣ съ тѣмъ моментъ наступленія обусловленнаго явленія для позитивной философіи. Конечно, подобное пониманіе причинности является только еще отдаленнымъ идеаломъ для многихъ отдѣльныхъ научныхъ дисциплинъ; тѣмъ поразительнѣе, что пониманіе причины, какъ процесса, мы находимъ въ наиболѣе чистомъ видѣ въ марксизмѣ. Мы полагаемъ, что корни Марксовскаго пониманія причины, какъ процесса, кроются въ Гегелевской философіи. Обыкновенно принимаютъ, что заслугой, и великой заслугой, Гегелевской философіи является установленіе имъ принципа развитія. Но если мы обратимъ вниманіе на то, что принципъ развитія находится въ неразрывной и непосредственной связи съ пониманіемъ причинности, какъ процесса, и посмотримъ, что такое причинная связь или, точнѣе, какъ осуществляется причинная связь у Гегеля, то окажется, что и въ этомъ отношеніи колоссальный умъ Гегеля предуказалъ путь всей послѣдующей наукѣ. Съ этой точки зрѣнія этотъ великій новаторъ въ области человѣческой мысли ждетъ еще своей оцѣнки. Для Гегеля «причина и дѣйствіе тождественны по своему понятію.» *); «Если можно говорить здѣсь объ опредѣленномъ содержаніи, въ дѣйствіи нѣтъ такого содержанія, какого не было бы въ причинѣ». И дальше, «причина сохраняется въ своемъ дѣйствіи и производитъ только самое себя» **). Изъ этихъ цитатъ ясно видно, что у Гегеля категорія причинности такъ же, между прочимъ, какъ и категорія субстанціальности, носитъ рѣзко выраженный динамическій характеръ; онъ понимаетъ ее, какъ процессъ, и только какъ процессъ. Если мы обратимся теперь къ разсмотрѣнію категорій, то мы замѣтимъ, что переходъ непрерывно развивающихся категорій одной въ другую совершается такъ, что низшая категорія послѣ извѣстныхъ метаморфозъ переходитъ въ высшую, становится ея интегральной частью. Если мы предыдущую, низшую категорію будемъ разсматривать, какъ причину, а послѣдующую высшую, какъ слѣдствіе, то мы можемъ сказать, что Гегель разсматриваетъ причину, какъ процессъ, такъ какъ слѣдствіе, т. е. появленіе высшей категоріи, является лишь въ результатѣ различныхъ метаморфозъ причины, т. е. низшей категоріи; мало того,

*) Гегель. Логика § 153.
**) Ibid. § 153.

наступленіе всѣхъ условій или, точнѣе, моментъ наступленія всѣхъ условій,—это и есть моментъ наступленія слѣдствія: причина, низшая категорія, распадается на противорѣчивые моменты, и, когда эти противорѣчивые моменты синтезируются, то eo ipso мы уже имѣемъ слѣдствіе, т. е. высшую категорію; тѣмъ самимъ причина израсходовалась, прежняя категорія исчезла; но исчезла она, растворившись въ этомъ высшемъ синтезѣ, въ этой высшей категоріи.

Такимъ образомъ, путь для пониманія причинности всей послѣдующей наукѣ былъ указанъ Гегелемъ, и мы не должны удивляться тому совпаденію въ пониманіи причинности какъ процесса, которое мы видимъ въ марксизмѣ и въ естествознаніи. Теперь легко понять, что такое то причинное пониманіе, которымъ пользовался въ своихъ научныхъ работахъ Марксъ.

Въ предисловіи «Къ критикѣ политической экономіи» указывая, каковы были путеводныя нити его міровоззрѣнія, Марксъ говоритъ: «Общественный строй никогда не измѣняется раньше, чѣмъ разовьются всѣ производительныя силы, для которыхъ онъ достаточно широкъ, *и новыя высшія производственныя отношенія никогда не выступаютъ на ихъ мѣсто прежде, чѣмъ въ нѣдрахъ самого стараго общества созрѣютъ условія ихъ существованія.* Поэтому, человѣчество ставитъ всегда себѣ только такія задачи, которыя оно можетъ разрѣшить, такъ какъ при ближайшемъ разсмотрѣніи всегда оказывается, что сама задача только тогда возникаетъ, *когда уже существуютъ или, по крайней мѣрѣ, уже находятся въ процессѣ своего возникновенія матеріальныя условія для разрѣшенія ея*". И дальше: „Буржуазныя производственныя отношенія являются послѣдней антагонистической формой общественнаго процесса, антагонистической не въ смыслѣ антагонизма индивидуальнаго, но антагонизма, выростающаго изъ общественныхъ условій существованія; *но развивающіяся въ нѣдрахъ буржуазнаго общества производительныя силы создаютъ матеріальныя условія для разрѣшенія этого антагонизма*". Въ этихъ немногихъ словахъ, служившихъ для Маркса, какъ онъ выражается, путеводной нитью, заключается все его пониманіе причинности, этой основы, центральнаго пункта всякой научной дисциплины. Для него новый общественный строй, на который мы можемъ смотрѣть, какъ на слѣдствіе, можетъ появиться не раньше, чѣмъ современный намъ буржуазный строй изживетъ всѣ тѣ потенціальныя силы, которыя въ немъ заключены; и въ процессѣ изживанія этихъ силъ, по мѣрѣ того какъ эти силы расходуются буржуазіей, выростаютъ новые прогрессивные элементы будущаго общества; чѣмъ быстрѣе и энергичнѣе эти силы изживаются, тѣмъ больше накопляется новыхъ элементовъ будущаго строя.

И тотъ моментъ, когда буржуазія изживетъ ихъ до конца, это и будетъ одновременно моментомъ фактическаго наступленія новаго строя *). Причина здѣсь, очевидно, разсматривается, какъ процессъ; моментъ времени, который отдѣлялъ бы причину отъ слѣдствія, т. е. буржуазный строй отъ пролетарскаго, исключенъ; для того чтобы появилось слѣдствіе, новый строй, необходимо, чтобы причина, старый строй, израсходовалъ себя, т. е. пересталъ бы существовать, какъ таковой; наконецъ, причина, израсходуя себя, какъ таковая, становится интегральной частью слѣдствія, но только принявъ другую форму.

Аналогія почти полная съ чисто энергетическимъ пониманіемъ причинности; мы могли бы сказать, что пониманіе причинности у Маркса и въ естествознаніи вполнѣ аналогично тому, какъ причинность, причинная связь осуществлялась у Гегеля.

Мы полагаемъ, сказаннаго достаточно, чтобы показать, насколько мы имѣемъ право разсматривать причинность у Маркса, какъ процессъ.

Да другого пониманія у Маркса и не могло быть. Само общество у Маркса не является чѣмъ-то статическимъ, абсолютно устойчивымъ; наоборотъ, для него въ жизни общественной кипитъ непрерывная борьба классовъ, все находится въ непрерывномъ движеніи, въ развитіи, и состояніе общества есть для него состояніе неустойчиваго равновѣсія.

Для этого постоянно измѣняющагося, развивающагося объекта и причина должна имѣть не статическій, а динамическій характеръ; она могла быть только процессомъ.

Мы, такимъ образомъ, старались выяснить, какъ въ философіи, естествознаніи и соціологіи установилось новое пониманіе причинности, и какимъ образомъ осуществилась мечта Дицгена уничтожить фетишистскіе элементы, съ которыми было связано старое понятіе причинности. Обратимся теперь къ изученію того, какое содержаніе вкладывалъ Дицгенъ въ понятіе истины при изученіи дѣйствительности.

ГЛАВА IV.

Мы видѣли, что для Дицгена не существуетъ субстанціальности, по крайней мѣрѣ, для матеріальныхъ объектовъ окружающаго насъ міра. Вмѣсто этого онъ видитъ постоянно измѣняющіяся вещи. Въ

*) Мы не забываемъ, конечно, того, что буржуазія, изживъ себя, какъ прогрессивный хозяйственный элементъ, сохранитъ еще на нѣкоторое время свое политическое господство; подобное явленіе случилось съ феодалами, съ которыми прогрессивная въ ту эпоху буржуазія вступила въ побѣдоносную борьбу за власть. Но разсмотрѣніе этого вопроса выходитъ за предѣлы нашей темы.

чемъ-же можетъ состоять наше познаніе въ такомъ случаѣ? О совпаденіи нашихъ мыслей съ непрерывно измѣняющимся объектомъ не могло, конечно, быть и рѣчи. И вотъ начинается la recherche de la vérité.—Что такое истина, спрашиваетъ Дицгенъ. «Истина, говоритъ онъ, есть абсолютная, универсальная сумма всего бытія, всѣхъ явленій, въ прошломъ, настоящемъ и будущемъ. Истиной является истинный универсумъ, откуда не исключаются и заблужденія и ложь» *). «Всѣ заблужденія и всѣ неправды—истинны въ заблужденіи и истинно налганы». И дальше: «Это расширенное ученіе о мышленіи понимаетъ универсумъ, какъ истинно универсальное или безконечное, въ которомъ, какъ въ материнскомъ нѣдрѣ примиренія, дремлютъ всѣ противорѣчія» **). Что универсумъ — это истина, онъ повторяетъ очень много разъ. Но онъ ни разу не показываетъ намъ, что-же такое эта истина, каковъ критерій истиннаго. Онъ только заявляетъ, что «Сама истина идентична съ общимъ бытіемъ, съ міромъ, котораго всѣ вещи суть лишь формы, явленія, предикаты, аттрибуты или преходящія вещи. Общее бытіе можетъ быть названо божественнымъ, ибо оно есть безконечное, альфа и омега, заключающая въ себѣ всѣ вещи, какъ частичныя истины ***).

Допустимъ, однако, что Дицгенъ правъ, что universum эта сама истина. Но такъ какъ въ этой истинѣ заключаются всѣ частичныя истины и всѣ частичныя заблужденія, то гдѣ-жъ критерій для отличія того, что истинно и что ложно? На этотъ вопросъ у Дицгена нѣтъ, да и не можетъ быть отвѣта. Уничтоживъ субстанціальность вещей, будучи того мнѣнія, что все течетъ, все измѣняется, онъ лишилъ себя, такимъ образомъ, возможности дать старое опредѣленіе истины—совпаденіе съ дѣйствительностью. Выработать-же новое понятіе критерія истины, которое имѣло бы динамическій характеръ въ соотвѣтствіи съ этой дѣйствительностью, разсматриваемой тоже динамически, ему не удалось. Вотъ почему, какъ мы видѣли выше, появляется на сцену идея универсальной истины, безконечной и божественной, которая ужъ какъ-нибудь примиритъ истину и заблужденье. Но Дицгенъ не замѣчаетъ, что гонится за фантомомъ, такъ какъ эта вѣчная, божественная истина сама есть ничто иное, какъ весь этотъ міръ, текучій и измѣнчивый, непрерывно ускользающій изъ рукъ, и мы, такимъ образомъ, остаемся безъ критерія истины. Но существуютъ частичныя истины, которыя, по теоріи Дицгена, составляютъ этапы въ нашемъ стремленіи познать всю истину, весь міръ. Посмотримъ, что-же такое эти частич-

*) Акв. фил. 48.
**) Ibid., стр. 49.
***) Акв. фил. стр. 115.

ныя истины? Прежде всего ясно, что всю истину, весь этотъ безконечный міръ мы познать не можемъ. Онъ является для Дицгена тѣмъ идеаломъ, къ которому мы должны стремиться. Лишь постепенно, при помощи прогрессирующаго частичнаго познанія мы можемъ надѣяться приблизиться къ этому идеалу. «Человѣкъ, говоритъ Дицгенъ, и его познаніе является прогрессивнымъ существомъ, и въ силу этого онъ долженъ, сообразно съ опытомъ, прогрессировать въ своихъ расчлененіяхъ, понятіяхъ и наукахъ *). Здѣсь Дицгенъ подходитъ вплотную къ опредѣленію понятія истины, какъ его ставитъ позитивизмъ. «Знаніе, говоритъ Дицгенъ, мышленіе, пониманіе, объясненіе можетъ и должно лишь не болѣе, какъ описывать, иначе говоря, отражать явленія опыта помощью расчлененія и классификаціи“ **). Разъ міръ текучъ, лишь относительно постояненъ, то и положеніе, что существуютъ гдѣ то въ глубинѣ природы какіе то таинственные, вѣчные законы, управляющіе этимъ окружающимъ насъ міромъ, дѣлается очевидно несостоятельнымъ. И тогда задачей нашего познанія является не отысканіе этихъ законовъ, а описаніе самого міра вещей. Къ сожалѣнію, Дицгенъ не разъясняетъ подробно, какъ происходитъ это описаніе. Сказать, что оно состоитъ въ классификаціи — это значитъ дать лишь неясный отвѣтъ. Описаніе не просто описываетъ все, что видитъ, слышитъ. Оно одновременно упрощаетъ и обобщаетъ все слышанное и видѣнное. Очевидно, по мѣрѣ расширенія нашего опыта, и наши описанія должны постепенно измѣнять свое содержаніе. Прогрессъ нашего познанія и состоитъ въ томъ, что мы каждый разъ къ предыдущему знанію присоединяемъ все новые элементы, увеличивая, такимъ образомъ, нашъ научный капиталъ. Но присоединеніе новыхъ познаній къ старымъ носитъ не механическій характеръ простого сложенія. Подъ вліяніемъ новыхъ научныхъ фактовъ наши старыя познанія преобразовываются, происходитъ приспособленіе всего нашего предыдущаго познанія къ новымъ элементамъ; такимъ образомъ, получается непрерывно-прогрессирующій рядъ научныхъ истинъ, гдѣ въ процессѣ взаимнаго приспособленія создается въ каждый моментъ полное соотвѣтствіе и единство его частей. Съ точки зрѣнія этого непрерывно прогрессирующаго ряда научныхъ мыслей, познаніе наше, очевидно, въ каждый отдѣльный моментъ является не законченнымъ. То, что мы знаемъ, есть лишь, какъ выражается Дицгенъ, частичныя истины. Но эти частичныя истины не имѣютъ характера какъ бы отдѣльныхъ частей одной великой, міровой, безконечной истины, самого универсума. Частичныя истины,

*) Акв. фил. стр. 83.
**) Акв. фил. стр. 89.

съ точки зрѣнія новѣйшаго позитивизма, суть лишь символы, при помощи которыхъ мы стремимся дать упрощающее и обобщающее описаніе наблюдаемыхъ нами отношеній между вещами. Но символы, очевидно, имѣютъ мало общаго съ міромъ самихъ конкретныхъ вещей и конкретныхъ между ними связей, они лишь способы, пріемы для познаванія, рабочія гипотезы, какъ называетъ ихъ Сталло.

Такимъ образомъ, эта истина, прогрессивно развивающаяся, получила динамическій характеръ. Не трудно теперь показать, что и критерій истины (мы говоримъ, конечно, о формальномъ критеріи истины) необходимо является тоже динамическимъ. Когда я вижу новый фактъ, новое явленіе, то прежде всего я долженъ оцѣнить, не фантомъ-ли это, допустимы ли всѣ эти новыя, дотолѣ неизвѣстныя намъ, свойства,—и вопросъ рѣшается на основаніи всего того опыта, которымъ владѣетъ въ данный моментъ наука. Весь нашъ умственный багажъ, всѣ накопленныя наукой знанія, всѣ ея законы и наблюденія, все это приводится въ движеніе, чтобы рѣшить вопросъ о допустимости этого новаго явленія. Правда, ставъ полноправнымъ членомъ въ ряду нашихъ знаній, этотъ познанный нами фактъ самъ впослѣдствіи можетъ вызвать преобразованіе всего предшествующаго ему ряда или, по крайней мѣрѣ, части его. Но пока этого еще нѣтъ, пока рѣшается вопросъ о допущеніи, о признаніи этого новаго факта, весь предыдущій рядъ нашихъ познаній, въ томъ видѣ, въ какомъ онъ имѣется у насъ въ данный моментъ, является единственнымъ судьей при рѣшеніи этого вопроса. Такъ какъ этотъ рядъ самъ находится, какъ мы выше видѣли, въ процессѣ непрерывнаго развитія, то, очевидно, и нашъ формальный критерій истины тоже носитъ характеръ чисто динамическій, прогрессивно измѣняющійся.

Посмотримъ теперь, какъ совершается процессъ познаванія. Процессъ познаванія состоитъ для Дицгена, какъ мы выше видѣли, въ классификаціи, въ распредѣленіи фактовъ по группамъ, родамъ и т. д. Но такъ какъ этотъ чисто субъективный процессъ распредѣленія по группамъ можетъ легко оказаться произвольнымъ, то Дицгенъ вполнѣ основательно спрашиваетъ себя, какое именно расчлененіе является настоящимъ, истиннымъ, точнымъ, справедливымъ *).

Здѣсь вопросъ поставленъ имъ очень ясно. Но, не зная, какъ отличить истину отъ заблужденія, онъ вмѣсто прямого отвѣта на вопросъ, начинаетъ говорить о томъ, что наши знанія всегда ограничены, что истина и заблужденіе ужъ не очень далеко отстоятъ другъ отъ друга и т. д.

И такимъ образомъ всѣ его разсужденія о сущности нашего позна-

---

*) Акв. ф. стр. 83.

ванія остаются беззащитными отъ непріятельскихъ нападеній. А между тѣмъ пунктъ этотъ является однимъ изъ самыхъ кардинальныхъ въ области теоріи познанія.

Основой всего познанія является, конечно, не субъективный произволъ, а самъ опытъ. Только опытъ можетъ научить насъ тому, что данныя два явленія находятся въ опредѣленныхъ, отъ насъ совершенно независящихъ, отношеніяхъ. Эти отношенія созданы не нами, мы ихъ можемъ только познавать; объективность ихъ не подлежитъ для насъ никакому сомнѣнію.

Вотъ гдѣ лежитъ объективная основа всего нашего познанія. Лишь исходя изъ этой основы, мы можемъ потомъ распредѣлять познанныя нами отношенія тѣмъ или инымъ путемъ; лишь пользуясь этой основой, мы можемъ устанавливать опредѣленное постоянство отношеній между явленіями. Но когда въ этой непрерывной смѣнѣ явленій, гдѣ ничто не сохраняется, ничто не пребываетъ, гдѣ все течетъ и измѣняется, мы тѣмъ не менѣе устанавливаемъ существованіе опредѣленнаго постоянства отношеній, не является ли тогда это постоянство отношеній рѣзкимъ противорѣчіемъ въ системѣ позитивизма, противорѣчіемъ, которое подкапывается подъ самое основаніе позитивной философіи? Извѣстно, что классическій споръ Канта съ Юмомъ состоялъ именно въ томъ, что для Юма не существовало никакихъ абсолютныхъ законовъ; *до сихъ поръ*, говорилъ Юмъ, за даннымъ явленіемъ *А* слѣдовало явленіе *В*, но, что эта послѣдовательность останется постоянной и неизмѣнной и въ будущемъ, этого, говоритъ Юмъ, мы не знаемъ и не можемъ знать; весь нашъ предыдущій опытъ показываетъ, что *до настоящаго момента* передъ нами всегда осуществлялось опредѣленное соотношеніе между *А* и *В*; мы можемъ сдѣлать отсюда лишь то заключеніе, что *вѣроятно и впредь* подобное соотношеніе будетъ имѣть мѣсто.

Такимъ образомъ существованіе чего-то постояннаго, неизмѣннаго въ отношеніяхъ между явленіями отрицалось уже отцомъ позитивизма*).

Поскольку мы стоимъ въ области самихъ фактовъ, какъ они намъ непосредственно представляются, это мнѣніе Юма сохраняетъ свою цѣнность и въ настоящее время. Но дѣло въ томъ, что на однихъ только фактахъ мы остановиться не можемъ. Міръ такъ безконечно великъ, каждый изъ безчисленныхъ его объектовъ настолько перемѣнчивъ, что познать всѣ предметы, каждый въ отдѣльности, не было бы рѣшительно никакой возможности. Видя безконечное множество различныхъ деревьевъ, къ тому-же принимающихъ различныя формы въ раз-

---

*) Мы видимъ здѣсь первую трещину, которую дало статическое мышленіе подъ вліяніемъ Юма.

ныя времена года, мы по необходимости образовываемъ понятіе о деревѣ, въ которомъ включены только общіе признаки, свойственные всѣмъ этимъ, индивидуально другъ отъ друга отличающимся, объектамъ. Этотъ процессъ обобщенія имѣетъ мѣсто уже въ самомъ раннемъ періодѣ развитія человѣчества.

Въ этомъ процессѣ обобщенія чрезвычайно важнымъ является то обстоятельство, что мы опускаемъ всѣ индивидуальныя различія. Процессъ обобщенія тѣмъ идеальнѣе, чѣмъ больше индивидуальныхъ чертъ мы опускаемъ. Это два, другъ друга исключающихъ, процесса. Видя извѣстную связь между двумя какими-либо явленіями A и B, мы извлекаемъ все наиболѣе общее и существенное въ ихъ отношеніяхъ, опуская все то, что несущественно. Вотъ этими-то общими понятіями и общими соотношеніями работаетъ наука. Законы научные образуются аналогичнымъ путемъ; и здѣсь, согласно основному принципу всего нашего мышленія, какъ научнаго, такъ и не-научнаго, мы должны упростить отдѣльныя эмпирическія соотношенія и обобщить ихъ. Очевидно, что постоянство отношеній, которое мы устанавливаемъ между явленіями, вращается уже лишь въ области абстракціи. И лишь, оставаясь въ предѣлахъ этихъ абстракцій, мы можемъ говорить, что за даннымъ явленіемъ A *необходимо* должно слѣдовать явленіе B; эта необходимость оказывается здѣсь чисто логической; разсматривая же конкретный міръ, какъ онъ есть, мы никакой необходимости въ немъ не находимъ; мы видимъ лишь, что *до сихъ поръ* за явленіемъ A слѣдовало явленіе B, и ожидаемъ, что *вѣроятнѣе всего и впредь* подобное слѣдованіе будетъ имѣть мѣсто. Благодаря этимъ абстракціямъ и законамъ чрезвычайно легко, правда только приблизительно, охватить огромную область фактовъ и ихъ отношеній. И пользуясь этими обобщеніями, мы можемъ съ приблизительностью предсказывать наступленіе будущихъ событій или возстановлять событія прошедшія, не въ ихъ индивидуальныхъ, конечно, проявленіяхъ, такъ какъ въ элементахъ, изъ которыхъ состоятъ понятія и законы, всѣ индивидуальныя черты опущены,—а только въ ихъ общихъ чертахъ. А предсказаніе будущихъ событій есть единственная цѣль науки. Это положеніе высказано еще Ог. Контомъ *). Если мы при помощи нашихъ законовъ, которые, какъ мы выше видѣли, представляютъ изъ себя лишь частичное описаніе явленій, точнѣе, описаніе только наиболѣе существенной части дѣйствительности, окажемся въ состояніи предсказывать наступленіе будущихъ событій въ общихъ чертахъ,—значитъ и наши понятія и законы, или, какъ сказалъ бы Дицгенъ, классификаціи, являются правильными и цѣлесообразными.

*) Aug. Comte. Cours de philosophie positive, т. IV, стр. 225.

Резюмируемъ. Противорѣчія Дицгеновской философіи получаютъ достаточное объясненіе, коль скоро мы вспомнимъ, что они являются послѣдствіемъ того перелома въ философіи, который наблюдался особенно рѣзко въ его время. Въ его философіи, которая сохранила еще явные слѣды статическаго періода мышленія, мы сказали бы статической гносеологіи, чувствуется уже та новая струя динамизма, которая переродила, или, точнѣе, продолжаетъ перерождать современную теорію познанія. Основы этого динамическаго принципа, явно проглядывающія уже въ философіи Гегеля, пройдя черезъ ученіе Маркса и современное естествознаніе, получили свое законченное выраженіе въ новѣйшемъ позитивизмѣ. И если революція, произведенная этимъ динамическимъ принципомъ въ области гносеологіи, является одной изъ самыхъ глубокихъ, какія когда-либо переживала философская мысль, то Дицгенъ по праву можетъ быть названъ однимъ изъ первыхъ ея провозвѣстниковъ.

І. Гельфондъ.

Основанія соціальной философіи.

Научно-философское пониманіе соціальной жизни, свободное отъ метафизическихъ умозрѣній и узкаго эмпиризма, стало возможнымъ лишь съ тѣхъ поръ, какъ философія достигла научной зрѣлости, а соціологія—философской высоты; когда, слѣдовательно, создались предпосылки для синтеза научной философіи и соціальной науки,—сложились основы для построенія соціальной философіи.

Говоря о философскомъ пониманіи общества, мы должны прежде всего дать общее опредѣленіе философіи, ея сущности и задачъ,—независимо отъ различія философскихъ направленій. По своей общей идеѣ, *философія есть монистическое міровоззрѣніе, руководящее жизнь*. Ея задача—построеніе цѣльной системы познанія, законченной теоріи бытія, какъ основы руководящихъ идей жизни. Какъ бы ни смотрѣли отдѣльные философы на внѣшній міръ и жизнь сознанія,—даже отвергая принципіальное единство бытія и выводя весь міръ явленій изъ двухъ (дуализмъ) или многихъ (плюрализмъ) разнородныхъ началъ,—они все-таки признаютъ (явно или скрыто) нѣкоторый объединяющій принципъ міровоззрѣнія,—именно, единство мысли, опредѣляющей бытіе, формальное единство познаваемаго.

Стремленіе къ монизму, къ законченному единству міровоззрѣнія составляетъ основную черту всякой философіи. Существенная особенность философскаго реализма состоитъ въ томъ, что онъ, исходя изъ общаго направленія всего научнаго развитія, признаетъ основой монистическаго міровоззрѣнія не только формальное единство познанія, но и реальное единство познаваемаго бытія. Реализмъ принципіально отрицаетъ бытіе, стоящее «за предѣлами» познанія, внѣ его общихъ опредѣленій; съ формальной стороны сущее и познаваемое совпадаютъ, и единству познанія соотвѣтствуетъ всеобщее единство бытія. Но реализмъ не ограничивается этой формальной основой синтеза.

Принципіально однородное бытіе безконечно разнообразно по своему содержанію, по своимъ свойствамъ, формамъ и связямъ. Оно пред-

ставляетъ сложное многообразіе явленій, познаваемыхъ въ ихъ сходствѣ и различіи. Наука изслѣдуетъ это содержаніе бытія, группируя явленія по степени внутренняго родства и открывая въ ихъ неисчерпаемомъ многообразіи общія формы и законы; его путь лежитъ—отъ многообразія къ единству. Это единство самаго содержанія бытія, всеобщность формъ и законовъ, къ которымъ оно можетъ быть сведено, словомъ—«единообразіе природы», и является основой реалистическаго монизма.

Реально-монистическая философія исходитъ изъ того положенія, что не только каждое явленіе стоитъ въ необходимой связи съ другими и всякая группа явленій подчинена особой закономѣрности,—но и всѣ области бытія реально связаны въ міровое цѣлое, подчиненное универсальнымъ законамъ. Физическій міръ, жизнь, психика, общество—представляютъ непрерывную градацію явленій убывающей общности и возростающей сложности, объединенныхъ генетической связью развитія и господствомъ общихъ законовъ. Законы физическаго міра всецѣло приложимы къ жизненнымъ явленіямъ; общіе законы жизни—къ явленіямъ психическимъ и соціальнымъ. Разумѣется, они не исчерпываютъ ихъ своеобразнаго содержанія; болѣе частные и сложные порядки явленій подчинены спеціальнымъ закономѣрностямъ, которыя устанавливаются не дедукціей изъ общихъ законовъ, а послѣдовательнымъ обобщеніемъ частныхъ связей, данныхъ въ опытѣ. Но всякій частный законъ, индуктивно установленный, оказывается лишь спеціальной формой болѣе общаго закона, къ которому и можетъ быть сведенъ.

Философскій реализмъ складывался на основѣ научнаго развитія послѣднихъ вѣковъ и достигъ полной зрѣлости и систематическаго единства въ XIX столѣтіи, когда былъ открытъ наиболѣе общій и широкій законъ природы, которому подчиняются всѣ частные законы и области бытія; это — *законъ сохраненія энергіи*. Съ тѣхъ поръ, какъ были установлены основныя положенія энергетики, и весь реальный міръ былъ понятъ, какъ сложное сочетаніе и закономѣрное превращеніе энергіи,—явилась возможность связать всѣ научныя области въ стройную систему и на ихъ основѣ построить философскую теорію бытія.

Когда спеціальная наука достигаетъ законченнаго внутренняго единства,— она становится *теоріей* даннаго круга явленій. Когда же научная теорія связывается съ философіей, обобщающей всю совокупность человѣческихъ знаній,— она сама получаетъ философскій характеръ,—потому что выступаетъ въ свѣтѣ всеобщаго познанія. Наука не только обосновываетъ философію, но и сама углубляется и освѣщается ею; спеціальная область изучаемыхъ ею явленій представляется необхо-

димой частью міровой системы; ея особые законы—частной формой всеобщихъ законовъ бытія; ея развитіе—выраженіемъ основныхъ тенденцій мірового процесса.

«Все течетъ, все безостановочно движется», сказалъ еще Героклитъ. Постояненъ только законъ движенія. И если природа намъ кажется не только потокомъ событій, но и связью вещей, устойчивыхъ формъ бытія, — это зависитъ отъ того, что въ непрерывномъ круговоротѣ міровыхъ перемѣнъ образуются устойчивыя формы подвижного равновѣсія. Образованіе системъ равновѣсія, съ измѣнчивыми элементами, но постоянной формой ихъ связи, является слѣдствіемъ всеобщаго мірового отбора, выдвигающаго впередъ все стойкое, самодѣятельное, способное къ развитію. Въ вѣчномъ движеніи природы случайныя сочетанія элементовъ погибаютъ, сохраняется и развивается общее и типичное, закономѣрно подбирающее внутреннія условія своего бытія. Всеобщая тенденція къ образованію устойчивыхъ формъ и процессовъ является міровымъ закономъ. «Міровая тенденція къ формамъ устойчиваго равновѣсія,—говорили мы въ другой статьѣ,—проявлялась и въ происхожденіи химическихъ элементовъ, и въ образованіи космическихъ системъ, и въ развитіи органическаго міра, и во всѣхъ формахъ сознательной жизнедѣятельности» («Осн. фил. жизни», стр. 74).

Этотъ процессъ мірового развитія регулируется всеобщими законами, принимающими особую форму въ отдѣльныхъ порядкахъ явленій. «Природа, жизнь, психика представляютъ градацію понятій убывающей общности; природа — это закономѣрная связь явленій во времени и пространствѣ; жизнь—это явленіе природы; психика—явленіе жизни. Движеніе и равновѣсіе — это опредѣленія природы; приспособленіе и приспособленность — формы движенія и равновѣсія; цѣледѣятельность и цѣлесообразность — формы приспособленія и приспособленности» (ib. 79 стр.). Къ этому нужно добавить, что общество представляетъ сложную организацію жизни, подчиненную закону соціальной экономіи. Въ градаціи законовъ, регулирующихъ міровой процессъ, частные и сложные сводятся къ общимъ и простымъ — и всѣ они подчиняются универсальному закону развитія,—*закону экономіи силъ*. Сущность этого закона состоитъ въ томъ, что *всякая система силъ тѣмъ болѣе способна къ сохраненію и развитію, чѣмъ меньше въ ней трата, чѣмъ больше накопленіе и чѣмъ лучше трата служитъ накопленію*. Формы подвижного равновѣсія, издавна вызывавшія идею объективной цѣлесообразности (солнечная система, круговоротъ земныхъ явленій, процессъ жизни), образуются и развиваются именно въ силу сбереженія и накопленія присущей имъ энергіи, — въ силу ихъ внутренней экономіи. Законъ экономіи силъ является объединяющимъ и регулирующимъ началомъ всякаго развитія,—неорганическаго, біологическаго и соціальнаго,

Когда философія, обобщая и связывая научные принципы, установила всеобщіе принципы объясненія, обнимающаго все содержаніе частныхъ наукъ, — она достигла той научной зрѣлости и логической высоты, которыя необходимы для философскаго пониманія отдѣльныхъ областей бытія, — для того связыванія общихъ правилъ и частныхъ случаевъ, которое, по мнѣнію Шопенгауэра, составляетъ самую важную и трудную работу мысли. Такой уровень общей философіи является существеннымъ условіемъ для построенія философіи общества. Но для выполненія этой задачи необходимо также, чтобы наше познаніе общественной жизни достигло научной зрѣлости, внутренняго единства и философской высоты; чтобы высшія обобщенія соціологіи по содержанію и формѣ приблизились къ общимъ принципамъ философіи.

Соціальная дѣйствительность была въ принципѣ подчинена наукѣ съ тѣхъ поръ, какъ въ ней стали видѣть не проявленіе высшихъ силъ, постигаемыхъ вѣрой и умозрѣніемъ, — а выраженіе общихъ законовъ, познаваемыхъ научными методами. Но идея закономѣрности, руководившая изученіемъ общества, сама по себѣ была недостаточна для того, чтобы связать соціальную науку съ философіей; для этого было необходимо, чтобы соціологія, не ограничиваясь описаніемъ и группировкой матеріала, установила самое содержаніе соціальныхъ законовъ, систематически объединила ихъ и поднялась на степень соціальной теоріи. Узкій эмпиризмъ, неспособный возвыситься надъ простыми опытными обобщеніями до пониманія всеобщей связи бытія, до широкихъ горизонтовъ познанія, становится въ противорѣчіе съ синтетической тенденціей философіи; онъ соотвѣтствуетъ лишь начальной стадіи научнаго развитія.

Хотя общественная наука еще и молода, — она уже имѣетъ и прочный базисъ, и законченныя обобщенія; въ XIX столѣтіи она развилась до теоретической высоты, — и это составляетъ главную заслугу Маркса. Онъ возвелъ соціальную науку до степени соціальной теоріи, установивъ основной законъ соціальной динамики, въ силу котораго эволюція производительныхъ силъ является опредѣляющимъ началомъ всего хозяйственнаго и общественнаго развитія. Но развитіе производительныхъ силъ соотвѣтствуетъ росту производительности труда, относительному пониженію траты и повышенію накопленія энергіи; это принципъ экономическій. Такимъ образомъ, Марксъ въ основу соціальной теоріи положилъ принципъ экономіи силъ. Этотъ законъ соціальной экономіи является не только принципомъ внутренняго единства соціальной науки, но и связующимъ звеномъ между соціальной теоріей и всеобщей теоріей бытія. Благодаря этой связи въ общественной жизни можно видѣть проявленіе универсальныхъ законовъ развитія, а въ выс-

шихъ принципахъ соціальной теоріи — частные принципы общей философіи. Соціальная теорія, введенная въ общую связь философскаго міровоззрѣнія, становится соціальной философіей.

Соціальная философія имѣетъ дѣло не только съ высшими обобщеніями философіи; но и съ основными принципами соціальной программы—въ ихъ взаимномъ отношеніи. Но мы не будемъ касаться этого вопроса (онъ разсмотрѣнъ нами въ другой статьѣ) и ограничимъ свою задачу чисто теоретической ея стороной, — именно, изслѣдованіемъ общихъ принциповъ соціальной динамики. Цѣль настоящей статьи состоитъ въ томъ, чтобы выяснить, какимъ образомъ всеобщій принципъ экономіи силъ проявляется во всемъ ходѣ хозяйственнаго и общественнаго развитія,—въ переходѣ отъ органическаго процесса къ производственному труду, въ эволюціи хозяйства и общества, наконецъ, въ смѣнѣ соціально-экономическихъ формацій.

Законъ экономіи силъ является регулирующимъ началомъ всего жизненнаго развитія. Процессъ жизни совершается въ непрерывномъ взаимодѣйствіи организма съ средой. Внѣшняя природа является источникомъ, изъ котораго онъ черпаетъ энергію, необходимую для всѣхъ его отправленій. Его жизненныя функціи состоятъ въ производительной тратѣ энергіи, ради возстановленія органическаго запаса силъ—насчетъ энергіи, разлитой въ природѣ. Эволюція жизни опредѣляется отношеніемъ траты и накопленія, мѣрой производительности органической работы. Прогрессъ жизни основывается на развитіи производительныхъ силъ организма, естественныхъ орудій его жизнедѣятельности, сберегающихъ трату энергіи и повышающихъ ея накопленіе; эти орудія (органы), въ ихъ сочетаніи и связи образующія организмъ и замкнутыя въ немъ, образуютъ сложную систему приспособленій, экономизирующихъ энергію жизни. Законъ органической экономіи является естественнымъ регуляторомъ біологическаго развитія.

Но физіологическая жизнь, какъ таковая, не выходитъ за предѣлы организма; накопленіе и трата энергіи происходитъ въ самыхъ тканяхъ и органахъ живой особи. Насколько она соприкасается съ внѣшней средой, ея дѣятельность сводится къ простому исканію и потребленію жизненныхъ средствъ и къ самозащитѣ отъ опасностей. И пока эта дѣятельность ограничивалась примѣненіемъ индивидуальныхъ органовъ, она требовала огромнаго напряженія силъ и не всегда обезпечивала непрерывное и полное удовлетвореніе насущныхъ потребностей жизни. Таково было первоначальное существованіе людей. Жизненная необхо-

димость вывела ихъ изъ такого состоянія и повела къ развитію болѣе высокихъ формъ борьбы съ природой.

Въ этомъ развитіи мы отмѣтимъ два момента огромной важности, которые собственно и вводятъ насъ въ исторію человѣчества. Это, во-первыхъ, переходъ отъ простого органическаго воздѣйствія на природу къ планомѣрному производственному труду; во-вторыхъ, образованіе соціальной формы производства или хозяйственной организаціи. Оба эти момента находятся въ тѣсной связи между собой.

Сущность производственнаго труда заключается въ томъ, что онъ не ограничиваясь органической тратой силъ ради потребленія, становится въ постоянную связь съ суммой внѣшнихъ предметовъ, служащихъ проводниками энергіи между человѣкомъ и природой; эти предметы—матеріальныя средства труда и жизни, въ которыхъ воплощается трата и накопленіе, иными словами—орудія труда и жизненные запасы. Въ качествѣ орудій труда, говоритъ Марксъ, «сами предметы природы становятся органами его дѣятельности, — органами, которые онъ прибавляетъ къ органамъ своего собственнаго тѣла, и посредствомъ которыхъ увеличиваетъ свои естественные размѣры» (Кап. I, гл. 5). Какъ орудія труда, такъ и трудовые запасы представляютъ воплощеніе живой энергіи человѣка, его накопленный трудъ. Планомѣрный трудъ посредствомъ орудій есть *производство*. Производство представляетъ, съ одной стороны, затрату силъ и средствъ труда, а съ другой—созиданіе продуктовъ или, общѣе, цѣнностей (благъ), въ которыхъ воплощается трудовая энергія.

Отъ производства слѣдуетъ логически различать хозяйство (хотя фактически они тѣсно связаны, какъ часть и цѣлое). Зомбартъ опредѣляетъ производство, какъ «организацію, имѣющую цѣлью длительное выполненіе работы», а хозяйство, какъ «организацію ради совмѣстнаго полученія цѣнности» (Verwertungsgemeinschaft) *). Производство опредѣляется техническимъ моментомъ превращенія энергіи; хозяйство — соціальнымъ моментомъ присвоенія. Болѣе развитое опредѣленіе хозяйства даетъ Бюхеръ: «подъ хозяйствомъ мы всегда разумѣемъ совмѣстную дѣятельность людей, направленную на пріобрѣтеніе благъ; хозяйство предполагаетъ заботу не объ одной лишь настоящей минутѣ, но и о будущемъ, бережливое пользованіе временемъ и его цѣлесообразное распредѣленіе; хозяйство означаетъ трудъ, оцѣнку вещей, упорядоченіе ихъ употребленія, передачу культурныхъ пріобрѣтеній изъ рода въ родъ **). Марксъ, устанавливая закономѣрное отношеніе между матеріальнымъ содержаніемъ и соціальной формой воздѣйствія людей на

*) „Совр. Кап.“, т. I, гл. 1 и 2.
**) „Четыре очерка изъ обл. нар. хоз.“,—„Первобытн. хозяйств. строй“.

природу, понималъ хозяйство въ смыслѣ «общественнаго способа производства», предполагающаго опредѣленный синтезъ производства и присвоенія. «Во время производства люди вступаютъ въ опредѣленныя отношенія не только къ природѣ, но и другъ къ другу“, — «и только въ предѣлахъ этихъ общественныхъ отношеній имѣетъ мѣсто ихъ совмѣстное воздѣйствіе на природу» («Наемн. тр. и кап.»). Производственныя отношенія людей являются и формой ихъ участія въ производствѣ, и основой присвоенія создаваемыхъ цѣнностей.

Развитіе производительныхъ силъ, производственныхъ отношеній людей и хозяйственной организаціи, какъ основы общества, представляетъ прогрессивную градацію приспособленій, повышающихъ экономію жизни, норму накопленія энергіи. При этомъ экономическій процессъ является необходимой основой соціальной организаціи, которая, въ свою очередь, служитъ формой, содѣйствующей его развитію.

Процессъ труда есть прежде всего процессъ планомѣрнаго воздѣйствія людей на природу, подчиненный закону экономіи силъ. И этимъ закономъ объясняются два существенныхъ момента въ эволюціи труда: переходъ отъ простого труда къ труду посредствомъ орудій, т. е. къ производству, и переходъ отъ индивидуальнаго труда къ коллективному. Въ обоихъ случаяхъ измѣняется техническая форма труда и повышается его производительность. Общественный союзъ людей, въ его основѣ, является экономическимъ приспособленіемъ.

Соціальная жизнь, какъ и всѣ явленія мірового процесса, имѣетъ своей реальной основой необходимую сумму энергіи, производящей процессъ жизни и развивающейся въ немъ. Энергія соціальной системы является предпосылкой всѣхъ общественныхъ процессовъ, начиная съ матеріальнаго производства и кончая идейнымъ творчествомъ. Общимъ источникомъ этой энергіи является внѣшняя природа, подчиненная коллективной власти людей. Поэтому, въ общественной жизни основнымъ процессомъ, приводящимъ въ движеніе весь соціальный механизмъ, является процессъ преобразованія стихійныхъ силъ природы въ организованную энергію соціальной системы; это — процессъ *общественнаго труда.*

Эволюція общественнаго труда выражается въ измѣненіи его технической и соціальной формы, неразрывно связанной съ состояніемъ и характеромъ производительныхъ силъ. Эволюція производительныхъ силъ является функціей человѣческаго труда; эти силы не развиваются сами собою, а создаются и измѣняются человѣческой дѣятельностью— ради повышенія экономіи жизни, нормы накопленія энергіи. И все

общественное развитіе имѣетъ основой трудовой процессъ, обусловливающій эволюцію производительныхъ силъ и преобразовывающійся вмѣстѣ съ ними.

Трудовая энергія людей является ихъ основной производительной силой. Посредствомъ нея они воздѣйствуютъ на внѣшнюю природу, овладѣваютъ ея стихійными силами, втягиваютъ ихъ въ процессъ производства и, такимъ образомъ, преобразуютъ ихъ въ производительныя силы людей. Почва, климатъ, растительный и животный міръ, вода, воздухъ,—словомъ всѣ силы и свойства природы,—въ той мѣрѣ, въ какой они подчинены разумной силѣ людей и приспособлены къ ихъ трудовому использованію, входятъ въ составъ производительныхъ силъ. Наиболѣе совершенную и способную къ развитію форму эти силы получаютъ въ видѣ *орудій труда*, искусственныхъ органовъ человѣческой дѣятельности. Въ общемъ, производительныя силы людей образуютъ генетическую градацію и состоятъ изъ ихъ трудовой энергіи, подчиненныхъ стихійныхъ силъ, культурно измѣненной природы и орудій труда, образующихъ производительную технику. Насколько они созданы путемъ затраты трудовой энергіи,—они являются застывшимъ трудомъ, запасомъ энергіи, накопленнымъ въ объектахъ внѣшняго міра. Таково *матеріальное содержаніе* производительныхъ силъ.

По отношенію къ процессу труда эти силы выполняютъ чисто экономическую функцію; онѣ сберегаютъ трудовую энергію и повышаютъ производительность ея затратъ. Въ этомъ направленіи прежде всего дѣйствуетъ прогрессъ самой рабочей силы, состоящій въ накопленіи техническихъ навыковъ, прилежанія и искусства, равно какъ и въ развитіи производственной организаціи труда. По словамъ Маркса, соединеніе рабочей силы, даже безъ измѣненія пріемовъ труда, производитъ цѣлую революцію въ матеріальныхъ условіяхъ производства (Кап., I, 276 с.). Еще болѣе глубокія преобразованія въ способѣ производства вызываетъ эволюція внѣшнихъ производительныхъ силъ, въ огромной степени повышающихъ внутреннюю эволюцію производственнаго процесса. Эта эволюція имѣетъ три главные типа: она представляетъ, во первыхъ, подчиненіе новыхъ силъ природы производственнымъ цѣлямъ человѣка, вызывающее глубокій переворотъ въ способѣ производства (напр., переходъ отъ охоты и рыболовства къ скотоводству и земледѣлію, а затѣмъ къ обрабатывающей промышленности); во вторыхъ, качественное развитіе производительныхъ силъ, преобразованіе тѣхъ орудій и рабочихъ механизмовъ, къ которымъ непосредственно прилагается трудъ; этотъ техническій прогрессъ временами бываетъ такимъ быстрымъ и глубокимъ, что ведетъ къ индустріальной революціи, какая, напр., была вызвана въ XVIII вѣкѣ

изобрѣтеніемъ новаго (парового) двигателя и цѣлаго ряда рабочихъ машинъ, что повело къ господству крупной фабричной промышленности; наконецъ, въ третьихъ,—количественный ростъ производительныхъ силъ, накопленіе трудовой энергіи и общей суммы средствъ производства,—вмѣстѣ съ ростомъ населенія и общественнаго богатства.—Итакъ, эволюція производительныхъ силъ представляетъ измѣненіе ихъ матеріальнаго содержанія, т. е. рода, качества и величины, и состоитъ въ накопленіи основного фонда энергіи, изъ котораго развивается все состояніе жизни и дѣятельности людей.

Производство, т. е. планомѣрная затрата силъ и средствъ на созданіе матеріальныхъ благъ («цѣнностей»), представляетъ своего рода обмѣнъ вещества и энергіи между человѣкомъ (индивидуальнымъ или общественнымъ) и внѣшней природой,—техническій процессъ, въ которомъ живая и накопленная энергія производителя воплощается въ новыя формы, имѣющія жизненную цѣнность. Затрата энергіи есть созиданіе цѣнности. При этомъ отношеніе между людьми и природой, какъ таковое, не имѣетъ соціальнаго характера; это чисто техническое отношеніе, въ которомъ индивидуальный или коллективный производитель противостоитъ внѣшней природѣ, какъ цѣлостный субъектъ, воздѣйствующій на нее; и экономика производства учитываетъ обмѣнъ вещества и энергіи между субъектомъ и объектомъ производства, а не распредѣленіе ихъ между людьми.

Форма производства представляетъ опредѣленный способъ примѣненія производительныхъ силъ, соотвѣтствующій ихъ состоянію и обусловленный имъ. Цѣлесообразная форма производства доводитъ производительность труда до того высшаго уровня, который достижимъ при данной техникѣ производства. Техническая организація и методы труда, способъ сочетанія факторовъ и размѣры производства опредѣляются матеріальнымъ содержаніемъ производительныхъ силъ и увеличиваютъ ихъ полезное дѣйствіе. Форма производства тѣмъ совершеннѣе, чѣмъ болѣе она сберегаетъ энергію и повышаетъ ея производительность; а отъ этого зависитъ ея и жизнеспособность. Развитіе формъ производства регулируется закономъ экономіи силъ. Онѣ прогрессируютъ или регрессируютъ въ зависимости отъ соотношенія траты и накопленія въ производственномъ процессѣ; перевѣсъ накопленія энергіи ведетъ къ развитію и процвѣтанію данной формы производства; перевѣсъ траты—къ ея истощенію и разрушенію. Качественное разнообразіе формъ расходуемой и накопленной энергіи не позволяетъ установить точное числовое выраженіе этому соотношенію; но оно учитывается объективнымъ ходомъ экономическаго развитія.

Хотя производительное воздѣйствіе на природу, какъ таковое, не

есть соціальное отношеніе, но этотъ процессъ ставитъ людей въ опредѣленныя отношенія производства, и потому онъ является не только техническимъ, но и соціальнымъ процессомъ. Техническое взаимодѣйствіе людей съ природой совершается въ общественной формѣ... «Въ общественномъ процессѣ производства люди вступаютъ въ опредѣленныя, неизбѣжныя, отъ ихъ воли независящія отношенія—производственныя отношенія, которыя соотвѣтствуютъ опредѣленной ступени развитія ихъ матеріальныхъ производительныхъ силъ» (Марксъ, «Zur Kr.», пред.). Это развитіе совершается ради прогрессивнаго созиданія и накопленія цѣнностей, новыхъ источниковъ жизнедѣятельности. Съ этой цѣлью люди ведутъ борьбу съ природой и овладѣваютъ ея силами—*технически*, ради созиданія цѣнностей, и *соціально*, ради присвоенія ихъ. *Техническое владѣніе* состоитъ въ познаніи этихъ силъ и умѣніи производительно пользоваться ими; это подчиненіе естественныхъ силъ разумной силѣ людей; *соціальное владѣніе* состоитъ въ имущественномъ обладаніи этими силами, въ подчиненіи ихъ власти и волѣ людей, какъ членовъ общества.—Процессъ созиданія и присвоенія цѣнностей въ его цѣломъ—составляетъ *хозяйство*, въ основѣ котораго лежитъ техническое и соціальное владѣніе производительными силами, ихъ подчиненіе разумной силѣ и соціальной волѣ людей. Естественныя силы, подчиненныя людямъ, становятся ихъ соціальными силами,—условіями общественнаго развитія. Уже эволюція самого производства ведетъ къ развитію производственной организаціи труда, къ различнымъ формамъ простого и сложнаго сотрудничества людей, увеличивающаго ихъ власть надъ природой; и эти формы находятся въ зависимости отъ орудій и объектовъ человѣческаго труда. Но производственная организація труда, какъ и сочетаніе объективныхъ производственныхъ факторовъ, относится собственно къ технической сторонѣ производства. Организованная трудовая энергія есть развитая производительная сила. А соціальный характеръ производительныхъ силъ зависитъ отъ той формы, въ какой онѣ становятся соціальными силами людей и носятъ отпечатокъ ихъ взаимныхъ отношеній; иными словами,—отъ формы соціальнаго (имущественнаго) владѣнія этими силами, отъ ихъ общественнаго распредѣленія.

Развитіе производительныхъ силъ сообщаетъ имъ не только опредѣленное *матеріальное содержаніе*, но и опредѣленный *соціальный характеръ*. Матеріальнымъ содержаніемъ производительныхъ силъ опредѣляется техническая форма производства; ихъ соціальнымъ характеромъ — соціальная форма хозяйства. Хозяйство есть планомѣрное производство и присвоеніе цѣнностей; люди въ немъ участвуютъ принадлежащими имъ производительными силами (трудовой энергіей, обра-

ботанной природой, орудіями производства), — и владѣніе этими силами является принципомъ присвоенія цѣнностей. Соціальное распредѣленіе производительныхъ силъ обусловливаетъ, по словамъ Маркса, «опредѣленные общественные характеры факторовъ производства и опредѣленныя общественныя отношенія дѣятелей производства» (Кап., т. III, гл. 51); эти производственныя отношенія облекаются въ форму имущественныхъ отношеній («Zür Krit.», пред.).

Ученіе Маркса объ отношеніи между матеріальнымъ содержаніемъ и соціальной формой производительныхъ силъ составляетъ основу его соціальной теоріи; оно вскрываетъ весь механизмъ экономическаго развитія общества. Всякій исторически опредѣленный способъ производства предполагаетъ извѣстный уровень производительныхъ силъ и соотвѣтствующую форму владѣнія ими, ихъ соціальнаго распредѣленія. Въ виду этого «условія распредѣленія существенно тождественны съ условіями производства, представляютъ его обратную сторону». Марксъ поясняетъ при этомъ, что имѣетъ въ виду не распредѣленіе дохода, а распредѣленіе факторовъ производства между общественными классами. Условія этого распредѣленія, придавая «самимъ условіямъ производства и ихъ представителямъ своеобразный общественный характеръ», — опредѣляютъ весь характеръ и ходъ производства, сообщаютъ ему опредѣленную соціальную оболочку» (Кап., III т., 51 гл.) *). Организація хозяйства, т. е. планомѣрное сочетаніе производительныхъ силъ ради производства и полученія цѣнностей, становится организаціей владѣющихъ этими силами людей, какъ участниковъ производства; ихъ производственныя отношенія являются имущественными, а, слѣдовательно, и соціальными отношеніями, — отношеніями ихъ соціальной силы или имущества.

При этомъ нужно замѣтить, что соціальныя формы владѣнія образуются не въ правовой, а въ экономической сферѣ, не какъ юридическія нормы, а какъ хозяйственные факты, утверждаемые экономической необходимостью и соціальной борьбой. *Право* собственности есть произ-

*) Въ своей „Критикѣ Готской программы“ Марксъ выразилъ эту мысль слѣдующими словами: „Данное распредѣленіе средствъ потребленія есть лишь слѣдствіе распредѣленія самихъ средствъ производства. Распредѣленіе же послѣднихъ обусловливаетъ характеръ самого способа производства. Такъ, капиталистическій способъ производства покоится на томъ, что вещественныя условія производства принадлежатъ не рабочимъ въ формѣ капитала и земельной собственности, между тѣмъ какъ масса является лишь собственникомъ личнаго производства, рабочей силы. Разъ элементы производства распредѣлены такимъ образомъ, то современное распредѣленіе средствъ потребленія вытекаетъ изъ него само собою. Если вещественныя условія производства будутъ составлять коллективную собственность, что изъ этого также получится само собою отличное отъ нынѣшняго распредѣленіе средствъ потребленія».

водное явленіе; это не форма, не отдѣлимая отъ содержанія, а регулирующее приспособленіе; оно выростаетъ на почвѣ фактическихъ отношеній владѣнія, которыя слагаются въ хозяйственномъ процессѣ и, благодаря своей внутренней силѣ, завоевываютъ право на существованіе, общественное признаніе и государственную защиту. «Юридическая надстройка» имѣетъ основой экономическую структуру общества.

Форма владѣнія производительными силами является экономически необходимой въ той мѣрѣ, въ какой она соотвѣтствуетъ ихъ роду, качеству и величинѣ; иными словами, *соціальная форма производительныхъ силъ опредѣляется ихъ матеріальнымъ содержаніемъ.* Опредѣленное состояніе матеріальныхъ факторовъ производства въ силу экономической необходимости ведетъ къ опредѣленнымъ формамъ владѣнія ими, а, слѣдовательно, и къ соотвѣтствующимъ формамъ хозяйства. Но отношеніе *экономической необходимости* въ этомъ случаѣ является двустороннимъ. Оно означаетъ не только то, что развитіе производительныхъ силъ *неизбѣжно* ведетъ къ соотвѣтствующимъ формамъ владѣнія и производственнымъ отношеніямъ,—но и обратно—эти послѣднія *необходимы* для дальнѣйшаго развитія производительныхъ силъ и хозяйственнаго прогресса. По теоріи Маркса, производственныя или, въ терминахъ права, имущественныя отношенія, соотвѣтствующія опредѣленному уровню производительныхъ силъ, являются „формами ихъ развитія». Отъ формъ владѣнія зависитъ производственное назначеніе и использованіе производительныхъ силъ, способъ ихъ сочетанія, степень затраты, энергія и качество труда,—словомъ, внутренняя цѣлесообразность хозяйственнаго процесса, существенно вліяющая на дальнѣйшую эволюцію производительныхъ силъ.

Экономика хозяйства опредѣляется соотношеніемъ между матеріальнымъ содержаніемъ и соціальной формой производительныхъ силъ. Если разсматривать производство только со стороны его чисто технической организаціи, какъ форму взаимодѣйствія между людьми и природой, то оно представляетъ лишь процессъ объективнаго воплощенія живой и накопленной энергіи, опредѣленную затрату производительныхъ силъ и созданіе опредѣленнаго количества цѣнностей; при этомъ производительность траты, наростаніе условій жизни и труда составляетъ общую предпосылку развитія производства, связанную съ его технической организаціей. Но для реализаціи этой абстрактной возможности развитія необходимо фактическое возвращеніе въ производственный процессъ создаваемыхъ цѣнностей, какъ новыхъ источниковъ энергіи; а такое возвращеніе тѣсно связано съ соціальной стороной производства. Между созданіемъ цѣнностей и ихъ дальнѣйшимъ назначеніемъ стоитъ ихъ *присвоеніе*, которое можетъ быть различнымъ при

сходной техникѣ производства, въ зависимости отъ формы владѣнія производительными силами; способомъ присвоенія создаваемыхъ цѣнностей обусловливается степень ихъ возвращенія въ процессъ производства. Отвлекаясь отъ соціальной формы условій производства, нельзя установить фактическаго отношенія между тратой и накопленіемъ, внутренней экономіи производственнаго процесса.

Реальная экономика производства опредѣляется его общественной формой. Соціальное распредѣленіе производительныхъ силъ и форма владѣнія ими, какъ принципъ присвоенія, ведетъ къ образованію цѣлой сѣти производственныхъ центровъ, воздѣйствующихъ на природу и стоящихъ въ весьма сложныхъ взаимныхъ отношеніяхъ; эти производственные центры или *хозяйства* непрерывно отвоевываютъ почву природы, то объединяясь для взаимной поддержки, то сталкиваясь въ борьбѣ за экономическое преобладаніе. Въ этомъ многостороннемъ и сложномъ взаимодѣйствіи устанавливается фактическая динамика производственнаго процесса, соотношеніе дѣйствующихъ въ немъ силъ. Если разсматривать не только матеріальное содержаніе, но и соціальную форму производительныхъ силъ, обусловливающую и соотношеніе людей въ производствѣ, и распредѣленіе создаваемыхъ цѣнностей,—то откроется внутренняя экономія производственнаго процесса, отношеніе въ немъ траты и накопленія; это отношеніе опредѣляется соціальной формой хозяйства. Возникая подъ давленіемъ экономической необходимости и въ соотвѣтствіи съ состояніемъ производительныхъ силъ, она оказываетъ существенное вліяніе на норму накопленія и прогрессивную эволюцію производства.

Но содѣйствуя развитію производительныхъ силъ, формы владѣнія вліяютъ на преобразованіе той самой основы, на которой сложилась соотвѣтствующая форма хозяйства. Достигшія болѣе высокаго уровня производительныя силы перерастаютъ прежнюю форму владѣнія ими, вслѣдствіе чего *между ихъ матеріальнымъ содержаніемъ и соціальной формой возникаетъ противорѣчіе*, которое тѣмъ болѣе обостряется, что отношенія собственности фиксируются въ прочныя формы соціальныхъ интересовъ и силъ, упорно отстаивающихъ экономическую основу своего существованія. Старое распредѣленіе производительныхъ силъ съ вытекающими изъ него производственными отношеніями перестаетъ содѣйствовать развитію этихъ силъ и, по мѣрѣ того какъ углубляется это *основное экономическое противорѣчіе*, все болѣе обнаруживаетъ свое отрицательное, а затѣмъ и разрушительное вліяніе на нихъ. Подъ вліяніемъ этого противорѣчія прежняя форма хозяйства разрушается, уступая мѣсто новой экономической формаціи. «Каждая опредѣленная историческая форма процесса труда развиваетъ далѣе его матеріальныя

основы и общественныя формы. Дойдя до извѣстной ступени зрѣлости, данная историческая форма устраняется и уступаетъ мѣсто высшей формѣ. Что моментъ такого кризиса наступилъ, это обнаруживается тогда, когда противорѣчіе и противоположность между условіями распредѣленія, а, слѣдовательно, также и между опредѣленной исторической формой соотвѣтствующихъ ему условій производства, съ одной стороны,— и производительными силами, производственной способностью, развитіемъ ихъ факторовъ — съ другой, достигаетъ извѣстной широты и глубины. Тогда наступаетъ коллизія, столкновеніе между матеріальнымъ развитіемъ производства и его общественной формой» (Марксъ. Кап. III т. 51 гл.). Еще яснѣе эта мысль выражена въ извѣстныхъ словахъ Маркса: «На опредѣленной ступени своего развитія матеріальныя производительныя силы общества впадаютъ въ противорѣчіе съ существующими производственными отношеніями, или, употребляя юридическое выраженіе, съ имущественными отношеніями, въ предѣлахъ которыхъ эти силы до сихъ поръ вращались. Будучи вначалѣ формами развитія производительныхъ силъ, эти отношенія становятся ихъ оковами. И тогда наступаетъ эпоха соціальной революціи» («Къ критикѣ полит. экон., предисл.).

Итакъ, развитіе производительныхъ силъ ведетъ къ опредѣленнымъ формамъ ихъ соціальнаго распредѣленія и ставитъ людей въ соотвѣтствующія производственныя, а, слѣдовательно, и соціальныя отношенія; поэтому, экономическая эволюція является въ то же время эволюціей общественныхъ классовъ и ихъ взаимныхъ отношеній; основное экономическое противорѣчіе между производительными силами и производственными отношеніями, принимаетъ форму соціальнаго кризиса; экономическій переворотъ совершается въ формѣ соціальной революціи. Отсюда слѣдуетъ, что соціальная жизнь въ цѣломъ, общественное строеніе и развитіе, возникая на почвѣ отношеній производства, въ то же время имѣютъ огромное экономическое вліяніе; тенденціи хозяйственнаго развитія, противорѣчія и проблемы, возникшія въ области экономики, получаютъ выраженіе и разрѣшеніе въ формахъ соціальнаго движенія и борьбы людей. И для того, чтобы понять общую динамику соціально-экономической эволюціи, необходимо, прежде всего, выяснить отношеніе между экономической и соціальной организаціей общества.

Строеніе общества состоитъ въ соціальной группировкѣ людей, вытекающей не изъ частныхъ и случайныхъ мотивовъ, а изъ общихъ условій соціальной жизни. Говоря о группировкѣ населенія, образующаго общество, можно, въ зависимости отъ цѣли, полагать въ ея

основу различные признаки,—національность, религію, профессію, степень благосостоянія и т. д.; такая группировка будетъ имѣть характеръ классификаціи, показывающей качественное и количественное соотношеніе разныхъ группъ населенія, но она совершенно не выясняетъ характера существующихъ между ними отношеній, вытекающаго изъ самой сущности ихъ соціальнаго положенія. Для того, чтобы понять соціальную группировку въ ея содержаніи и характерѣ, нужно исходить не изъ внѣшнихъ и второстепенныхъ признаковъ, а изъ тѣхъ общихъ условій, которыми опредѣляются положеніе и роль людей въ соціальной системѣ, ихъ основные интересы и дѣйствія. Основнымъ процессомъ въ общественной жизни является процессъ созиданія общаго источника соціальной энергіи въ непрерывномъ взаимодѣйствіи людей съ природой; при этомъ состояніемъ производительныхъ силъ обусловливается форма владѣнія ими, какъ силами соціальными, а, слѣдовательно, и соціальная сила владѣющихъ ими людей; отъ обладанія производительными силами зависитъ участіе людей въ производствѣ и присвоеніи цѣнностей, ихъ соціальные интересы и силы, ихъ положеніе и роль въ обществѣ. Общественная группировка людей слагается на почвѣ ихъ производственныхъ отношеній; соціальнымъ распредѣленіемъ производительныхъ силъ опредѣляется классовое строеніе общества.

Классъ — это соціально-экономическая категорія людей, связанныхъ одинаковой ролью въ производствѣ и присвоеніи цѣнностей, а, слѣдовательно, и общностью экономическихъ интересовъ. Классовое положеніе не можетъ быть опредѣлено одной лишь технической ролью въ производствѣ; общественное раздѣленіе труда не имѣетъ ничего общаго съ расчлененіемъ общества на классы. Профессіональная группировка рабочихъ по спеціальностямъ, по положенію въ производствѣ и даже по отраслямъ промышленности не ведетъ къ ихъ классовому обособленію; равнымъ образомъ совмѣстный трудъ хозяевъ и рабочихъ (въ мелкомъ производствѣ) не связываетъ ихъ въ одинъ классъ. Въ первомъ случаѣ, всѣ производители образуютъ одинъ классъ наемныхъ рабочихъ, во второмъ, они раздѣляются на хозяевъ, владѣющихъ средствами производства, и наемныхъ рабочихъ, владѣющихъ только своей трудовой энергіей. Не техническая, а соціальная форма труда является основой классоваго положенія; трудъ *на себя* и трудъ *на другихъ*, даже при матеріальномъ сходствѣ, представляетъ различныя соціальныя категоріи, тогда какъ наемный трудъ, не смотря на матеріальное разнообразіе, является одинаковымъ по соціальному характеру. Съ этой точки зрѣнія представляется принципіально несостоятельнымъ воззрѣніе соціалъ-народниковъ, считающихъ одинаковымъ соціальное положеніе

пролетаріевъ и крестьянъ на томъ основаніи, что «основой существованія тѣхъ и другихъ является трудъ, какъ опредѣленная политико-экономическая категорія» («Классовая борьба въ деревнѣ» изъ Р. Р.); если отвлечься отъ соціальной формы труда (самостоятельнаго или наемнаго), то имъ не можетъ опредѣляться соціальное положеніе.

Классовое строеніе общества также не можетъ быть выведено изъ количественнаго распредѣленія общественнаго богатства, т. е. изъ имущественнаго неравенства, изъ различія состояній. Количество владѣнія, само по себѣ, не опредѣляетъ ни матеріальнаго содержанія, ни соціальнаго характера собственности, а, слѣдовательно, и направленія экономическихъ интересовъ; между тѣмъ именно отъ направленія интересовъ зависитъ роль людей въ соціально-экономической эволюціи. Близость имущественнаго уровня (напр. у помѣщиковъ и капиталистовъ, у рабочихъ и крестьянъ) не исключаетъ рѣзкаго различія и въ производственной роли, и въ способѣ присвоенія, и въ направленіи интересовъ, и въ постановкѣ соціальныхъ задачъ. Исторія европейскихъ революцій показываетъ намъ слишкомъ много примѣровъ, съ одной стороны, борьбы за власть между экономически господствующими классами—земельной аристократіей, финансовой и промышленной буржуазіей, а съ другой — гражданской войны между пролетаріатомъ и мелко-буржуазными массами, собранными подъ знамена стараго строя. Положеніе и задачи соціально-экономическихъ группъ населенія, а, слѣдовательно, и его классовое дѣленіе, обусловливаются распредѣленіемъ среди нихъ производительныхъ силъ и направленіемъ развитія тѣхъ хозяйственныхъ формъ, съ которыми связаны эти группы; классъ, теряющій экономическую почву, и классъ, завоевывающій у него эту почву, не могутъ объединиться на почвѣ общихъ интересовъ даже въ тотъ моментъ, когда они, падая и поднимаясь, встрѣтятся на одномъ имущественномъ уровнѣ.

Общественная организація въ цѣломъ, т. е. общее взаимоотношеніе классовъ, опредѣляется не только направленіемъ ихъ интересовъ, но и величиной ихъ соціальныхъ силъ, тѣсно связанной съ производственнымъ значеніемъ классовъ и принадлежащихъ факторовъ хозяйства, а также съ той степенью ихъ внутренней связи, которая вытекаетъ изъ соціальнаго характера собственности. «Совокупность производственныхъ отношеній составляетъ экономическую структуру общества,—то реальное основаніе, на которомъ возвышается правовая и политическая надстройка и которому соотвѣтствуютъ опредѣленныя формы общественнаго сознанія». (Марксъ. «Къ кр. пол. экон.», пред.).

Завершеніе соціальнаго строенія представляетъ политическая организація общества. Государство является организованнымъ взаимо-

отношеніемъ классовъ, въ которомъ фиксируется соотношеніе соціальныхъ интересовъ и силъ; сущность общественныхъ отношеній получаетъ въ немъ законченное выраженіе. Формально государство является всеобщей связью классовъ, объединеніемъ всѣхъ соціальныхъ силъ для достиженія общихъ цѣлей; фактически—это подчиненіе всѣхъ соціальныхъ силъ господствующему классу и его цѣлямъ; иными словами, «государство есть организація классоваго господства». — Со времени Лассаля принято опредѣлять организацію государства, его реальную конституцію, какъ выраженіе фактическаго соотношенія общественныхъ силъ. Это опредѣленіе, не смотря на его видимую безспорность, не исчерпываетъ проблемы государства и не отличается опредѣленностью. Прежде всего оно отвлекается отъ того обстоятельства, что, при одномъ и томъ же уровнѣ силъ каждаго класса, общее взаимоотношеніе этихъ силъ можетъ рѣзко мѣняться, въ зависимости отъ измѣненія соціальныхъ интересовъ, направляющихъ эти силы. Далѣе, если конституцію понимать, какъ соотношеніе силъ, непосредственно соприкасающихся во взаимномъ политическомъ воздѣйствіи,—то это опредѣленіе будетъ тавтологическимъ, а потому и не объясняющимъ соціальной природы государства. Если же конституціей государства считать соціальное строеніе и классовую группировку, — то она можетъ расходиться съ организаціей власти и непосредственнымъ взаимодѣйствіемъ соціальныхъ силъ. Дѣло въ томъ, что организованная сила всего общества, попавшая во власть господствующаго класса, въ огромной степени увеличиваетъ его соціальное могущество, связывая въ то же время соціальную силу подчиненныхъ классовъ. Въ извѣстномъ смыслѣ и соціальное строеніе, и политическая организація представляютъ собою соотношеніе силъ; но въ обоихъ случаяхъ это соотношеніе оказывается различнымъ. Соціальное строеніе выражаетъ соотношеніе классовыхъ силъ въ ихъ общей суммѣ, — какъ потенціальныхъ, политически связанныхъ, такъ и дѣйствующихъ, въ той или иной мѣрѣ освобожденныхъ и даже усиленныхъ организаціей власти, между тѣмъ политическая организація представляетъ соотношеніе силъ въ фактическомъ соприкосновеніи и взаимодѣйствіи, въ ихъ активномъ проявленіи.

Находясь въ рукахъ господствующаго класса, государственная власть является могучей силой развитія существующей экономической организаціи общества до ея законченнаго, предѣльнаго выраженія, и въ то же время огромной реакціонной силой относительно развитія къ высшимъ формамъ хозяйственной и общественной организаціи. Поэтому соціальное движеніе неизбѣжно выливается въ форму политической борьбы за власть.

Какъ соціальная организація общества выростаетъ изъ его экономической структуры, такъ и соціальное развитіе является функціей экономической эволюціи. Измѣненіе соціальнаго распредѣленія производительныхъ силъ и общественныхъ отношеній производства является той основой, на которой происходитъ и *экономическая эволюція классовъ*, и ихъ *соціальное конституированіе* и, наконецъ, ихъ *политическое взаимодѣйствіе*.

Классовое расчлененіе общества, какъ и сложность производственныхъ отношеній, не есть исходная точка общественнаго развитія; оно предполагаетъ, въ качествѣ предпосылки, однородную общественную среду. «Раздѣленіе общества на различные, а затѣмъ и противоположные, классы начинается со времени разложенія первобытной общины» («Комм. маниф.»). Нужно замѣтить, что, какъ образованіе первоначальныхъ общественныхъ союзовъ, вызванное необходимостью широкой борьбы съ природой, при низкомъ и однообразномъ состояніи техники, такъ и разложеніе ихъ, путемъ перехода отъ соціально-урегулированнаго къ индивидуальному труду, было процессомъ весьма сложнымъ и длительнымъ; оно привело сначала не къ классовому ихъ расчлененію, а къ хозяйственному распаду на простѣйшіе элементы. Это распаденіе, которое, при невысокомъ уровнѣ техники, еще не могло повести къ рѣзкимъ экономическимъ различіямъ, только подготовило почву для классоваго расчлененія общества и послужило для него исходной точкой. Основнымъ мотивомъ экономическаго разложенія общества послужило стремленіе установить соотвѣтствіе между индивидуальными особенностями производственнаго труда и присвоеніемъ его продуктовъ; посредствующимъ звеномъ въ этомъ процессѣ была борьба за личное пользованіе и частное владѣніе средствами производства, ведущее къ наибольшему приспособленію между рабочей силой и орудіями труда. Индивидуальное хозяйство, какъ наиболѣе производительное при данныхъ условіяхъ, завоевало право на существованіе и опредѣлило соціальный характеръ населенія, какъ массы мелкихъ хозяевъ, слабо дифференцированныхъ въ экономическомъ отношеніи. Владѣніе производительными силами и власть надъ людьми лишь отчасти, насколько этого требовалъ общій интересъ, остались въ рукахъ общества или его формальныхъ представителей.

Первобытная община должна была разложиться не только въ силу начавшейся экономической дифференціаціи населенія, но и въ силу болѣе высокой производительности индивидуальнаго хозяйства; наибольшая энергія труда соединяется въ немъ съ гармоническимъ сочетаніемъ всѣхъ производительныхъ силъ и единствомъ хозяйственной цѣли. Индивидуальное хозяйство имѣетъ своей основой тѣсную

связь и общее равновѣсіе всѣхъ матеріальныхъ факторовъ производства (рабочей силы, обработанной земли и орудій труда), сосредоточенныхъ во владѣніи производителя, регулирующаго ихъ нормальное сочетаніе и наилучшее использованіе. Но эта внутренняя гармонія хозяйства не устойчива; длительное равновѣсіе его факторовъ возможно лишь при одинаковомъ ихъ застоѣ или при равномѣрномъ ихъ развитіи, а такое равенство застоя или развитія не осуществимо, потому что ихъ соотношеніе не можетъ быть вполнѣ сведено къ взаимной обусловленности. Развитіе техники, ростъ населенія, расширеніе земельной площади идутъ неодинаковымъ темпомъ и до разныхъ предѣловъ; развитіе производительныхъ силъ ведетъ къ противорѣчіямъ, къ нарушенію внутренняго равновѣсія хозяйства и равенства между хозяйствами. Дифференціація хозяйствъ, начавшаяся еще въ общинныхъ формахъ, усилила разложеніе этихъ формъ и, по мѣрѣ своего развитія, все съ большей силой вліяла на классовое расчлененіе общества.

Экономическая дифференціація, развитіе имущественнаго неравенства первоначально имѣетъ лишь количественный характеръ и еще не ведетъ къ измѣненію соціальной формы хозяйства; оно возникаетъ уже на почвѣ производственной борьбы съ природой — и прежде экономической борьбы хозяйствъ. Въ зависимости отъ трудовой энергіи, производственной техники и хозяйственной организаціи болѣе сильныя хозяйства получаютъ бо́льшую норму и сумму дохода, поднимаются надъ другими, становятся болѣе крупными и совершенными. Эти передовыя хозяйства развиваются дальше еще болѣе ускореннымъ темпомъ, сравнительно съ слабыми и отсталыми; экономическое неравенство является условіемъ прогрессивно возрастающаго неравенства,— какъ говорилъ еще Руссо. Но пока не измѣнилась соціальная форма хозяйства, это неравенство ведетъ лишь къ обособленію отдѣльныхъ слоевъ, а не классовъ общества, — хотя въ дальнѣйшемъ и является исходной точкой классоваго дѣленія общества.

Между экономическими слоями и общественными классами разница не количественная, а качественная; она сводится не къ величинѣ собственности, а къ ея роду и соціальному характеру, отъ которыхъ зависитъ соціальная форма хозяйства. Пока экономическая дифференціація ведетъ лишь къ различной величинѣ, а не къ различнымъ типамъ хозяйства, она только подготовляетъ классовое расчлененіе общества. Это расчлененіе быстро идетъ впередъ съ тѣхъ поръ, какъ развитіе обмѣна вызываетъ экономическую борьбу (конкурренцію) между хозяйствами. Когда экономическое развитіе стало регулироваться условіями взаимной борьбы между хозяйствами, техническія и экономическія преимущества хозяйства явились не только условіемъ его про-

гресса, но средствомъ подавленія и поглощенія слабыхъ и отсталыхъ хозяйствъ. По мѣрѣ того, какъ опредѣляются и обобщаются условія этой борьбы, индивидуальная «война всѣхъ противъ всѣхъ» переходитъ въ борьбу цѣлыхъ хозяйственныхъ группъ, значительно отдалившихся другъ отъ друга. Когда же экономическая эволюція приводитъ къ существенному обособленію этихъ группъ по самому ихъ типу, экономическое разслоеніе переходитъ въ классовое раздѣленіе. Слабый классъ постепенно утрачиваетъ свою экономическую основу, лишается производительныхъ силъ, которыя или разрушаются или переходятъ къ его побѣдоносному сопернику. Перераспредѣленіе производительныхъ силъ приводитъ къ новымъ формамъ хозяйства, къ образованію новыхъ классовъ и новыхъ отношеній между ними.

Этотъ процессъ развитія, возвышающій одни хозяйства до ихъ преобразованія въ новую форму и принижающій другія до ихъ паденія и разложенія, сводится къ такому *раздѣленію производительныхъ силъ* въ обществѣ, которое служитъ *основаніемъ классоваго господства и подчиненія.* Наиболѣе важныя и крупныя производительныя силы и связанныя съ ними соціальная мощь и власть сосредоточиваются въ рукахъ одного класса, у другого же класса остаются силы низшія по значенію и величинѣ. Все развитіе производительныхъ силъ идетъ въ направленіи возрастающаго хозяйственнаго преобладанія *объективныхъ факторовъ* производства (земли и орудій труда) и относительнаго пониженія экономической важности *субъективнаго фактора* (рабочей силы). Когда главной производительной силой была трудовая энергія людей, классовое господство принимало форму рабовладѣнія, полной власти однихъ людей надъ другими; при этомъ подчиненный классъ, лишенный власти надъ своей рабочей силой и соціально обезличенный, даже стоялъ ниже общественнаго союза: господа владѣли рабами, какъ рабочимъ скотомъ, живыми орудіями труда. Съ расширеніемъ культурной площади земли и возрастаніемъ ея хозяйственнаго значенія, накопленіе производительныхъ силъ стало происходить въ формѣ возрастанія земельныхъ владѣній. Обладаніе землей и слугами давало крупнымъ владѣльцамъ власть надъ окрестнымъ населеніемъ, состоящимъ изъ массы мелкихъ хозяевъ. Исторически этотъ процессъ совершался въ самыхъ разнообразныхъ формахъ и приводилъ къ различнымъ и постепенно мѣняющимся отношеніямъ между классами. Но его основное содержаніе состояло въ томъ, что въ рукахъ господствующаго класса сосредоточивалась большая часть земли, сильная власть надъ населеніемъ и выполненіе общественныхъ функцій (внѣшняя защита, внутреннее управленіе). Низкій экономическій уровень населенія, слабость хозяйственныхъ связей, распыленіе соціальныхъ силъ—повело

къ его закрѣпощенію мѣстной и центральной власти, стоявшей выше народа и бывшей сильнѣе его. Такъ образовался феодально-крѣпостническій строй съ самодержавной властью во главѣ.

Но уже въ рамкахъ феодальнаго строя началось дальнѣйшее развитіе и дѣленіе производительныхъ силъ, которое повело къ образованію новыхъ общественныхъ классовъ. Расширеніе и культурное улучшеніе земельной площади могло совершаться лишь въ ограниченныхъ размѣрахъ. Неизмѣримо большей способностью развитія обладали техническія средства производства, составляющія матеріальную основу обрабатывающей, индустріальной промышленности. Эта промышленность отдѣлилась отъ земледѣлія, сосредоточилась въ городахъ, быстро освободилась отъ феодальной опеки, а затѣмъ и подчинила своему экономическому вліянію сельское хозяйство. И чѣмъ дальше развивались техническія производительныя силы, тѣмъ большаго значенія и преобладающаго вліянія онѣ достигали въ хозяйственной жизни; онѣ стали основной движущей силой экономическаго развитія. Въ то время, какъ «власть земли» вела къ прочнымъ связямъ владѣнія и неподвижнымъ формамъ натуральнаго хозяйства, къ органическому сростанію и взаимному ограниченію всѣхъ производственныхъ факторовъ,—преобладаніе техники производства и развитіе индустріальной промышленности приводитъ къ широкому общественному раздѣленію труда и развитію мѣнового хозяйства, къ накопленію состояній въ промышленности и торговлѣ, къ свободнымъ и подвижнымъ формамъ владѣнія, наиболѣе приспособленнымъ къ новымъ требованіямъ экономическаго развитія. По мѣрѣ перехода отъ ремесла къ мануфактурѣ, а затѣмъ къ фабричной промышленности, этотъ процессъ развитія совершается все болѣе ускореннымъ темпомъ и вызываетъ, съ одной стороны, скопленіе матеріальныхъ условій производства въ рукахъ частныхъ предпринимателей, а съ другой—отдѣленіе непосредственныхъ производителей и отъ подчиненія помѣщикамъ, и отъ собственныхъ средствъ труда,—словомъ, онъ разрываетъ всѣ связи стараго строя. Слагающіяся на этой почвѣ производственныя отношенія имѣютъ своей основой экономическое принужденіе, но не фиксированное въ прочныхъ правовыхъ нормахъ, а свободное отъ внѣшнихъ путъ, гибкое и подвижное, способное быстро приспособляться къ сложнымъ и измѣнчивымъ условіямъ хозяйственной жизни.

Современное общество представляетъ сложное сплетеніе «различныхъ и противоположныхъ» классовъ, соотвѣтствующее соціальному раздѣленію производительныхъ силъ. Это — вырождающіеся помѣщики, владѣющіе землей, какъ условіемъ эксплуатаціи; мелкая буржуазія, обладающая условіями личнаго труда; капиталистическая бур-

жуазія, сосредоточившая въ своихъ рукахъ крупную и развитую технику производства, и, наконецъ, пролетаріатъ, владѣющій только своей рабочей силой, которая можетъ быть приложена къ чужимъ средствамъ производства. Отношенія классовой противоположности существуютъ—въ ослабленномъ видѣ—между помѣщиками и крестьянами, а въ развитомъ—между буржуазіей и пролетаріатомъ. Раздѣленіе производительныхъ силъ ведетъ къ взаимной связи противоположныхъ классовъ въ процессѣ производства и ихъ антагонизму въ процессѣ присвоенія. Экономическое преобладаніе господствующихъ классовъ даетъ имъ возможность больше пріобрѣтать, чѣмъ терять цѣнностей, иными словами—*эксплуатировать* бѣдные классы, которые, наоборотъ, больше тратятъ, чѣмъ пріобрѣтаютъ. На почвѣ этой систематической эксплуатаціи происходитъ непрерывный ростъ богатства и власти господствующихъ классовъ насчетъ обнищанія и угнетенія подчиненныхъ.

Объективная экономическая эволюція классовъ начинается съ ихъ выдѣленія изъ общей массы населенія, состоитъ въ ихъ постепенномъ взаимномъ обособленіи и заканчивается рѣзкимъ противопоставленіемъ враждебныхъ классовъ. Такъ происходитъ экономическое разслоеніе, а затѣмъ и классовое расчлененіе мелкой буржуазіи; съ развитіемъ капитализма этотъ процессъ захватываетъ и средніе слои буржуазіи, которые общими условіями экономической жизни вынуждаются или пробиваться въ передніе ряды, или все больше отставать и падать. Постепенно средніе слои выпадаютъ и на двухъ полюсахъ общества образуются враждебные классы буржуазіи и пролетаріата. Экономическую эволюцію пролетаріата Марксъ изображаетъ слѣдующими словами: «Прежде всего экономическія условія превратили массу населенія въ рабочихъ. Господство капитала создало для этой массы общее положеніе и общіе интересы. Такимъ образомъ, эта масса уже превратилась въ классъ по отношенію къ капиталу, но еще не въ классъ въ себѣ» (Нищ. Фил., 139)..

Слѣдующую стадію въ эволюціи классовъ представляетъ ихъ *соціальное «конституированіе»*, какъ «классовъ въ себѣ».

Бернштейнъ, опираясь на соображенія Туганъ-Барановскаго, говоритъ, что «Марксъ употребляетъ понятіе классъ въ двухъ совершенно различныхъ значеніяхъ; то въ значеніи соціально-экономическомъ, то въ смыслѣ политически-соціальномъ», и въ послѣднемъ случаѣ «смѣшиваетъ безъ всякой надобности понятія партія и классъ» *).—

*) Эд. Бернштейнъ. Классы и классовая борьба, стр. 9 и 12.

Но внѣшнее обособленіе класса изъ массы населенія и его внутреннее конституированіе въ соціально-политическую коллективность представляютъ двѣ необходимыя и неразрывныя фазы одного процесса развитія; при этомъ процессъ классоваго конституированія далеко шире партійнаго объединенія. Партія представляетъ лишь организующую форму этого процесса, зародышъ «класса въ себѣ»; совпаденіе класса и партіи—лишь конечный моментъ ихъ развитія.—Классовое конституированіе, по его содержанію, состоитъ въ измѣненіи соціальнаго характера той собственности, которая составляетъ основу существованія класса; оно совершается въ формѣ постепеннаго внутренняго обобществленія класса, благодаря которому индивидуальныя силы людей—личныя и имущественныя—становятся классовыми силами. Соціализація класса выражается въ ростѣ его коллективной власти и надъ людьми, и надъ ихъ собственностью. Въ какой мѣрѣ она осуществима, это зависитъ отъ экономической основы существованія класса.

Въ этомъ отношеніи имѣетъ прежде всего существенное значеніе то, въ какой мѣрѣ эта основа характеризуется чертами раздѣльности или общности. Чѣмъ сильнѣе и ярче выраженъ ея индивидуализмъ, тѣмъ большимъ препятствіемъ онъ служитъ для классоваго объединенія. Обособленіе производства, слабость мѣновыхъ связей, напряженность внутренней борьбы (конкурренціи) являются условіями, неблагопріятными для соціальнаго конституированія. Наоборотъ, хозяйственная общность, сближеніе въ процессѣ производства, расширеніе экономическихъ связей и т. под. способствуютъ сплоченію и организаціи класса. Всѣ эти положительныя и отрицательныя условія классоваго конституированія у отдѣльныхъ классовъ выступаютъ съ разной силой и въ разныхъ сочетаніяхъ. Кромѣ нихъ, существенное вліяніе на соціальную эволюцію класса имѣетъ направленіе развитія той хозяйственной формы, которая составляетъ основу его соціальнаго бытія. Если хозяйственная форма прогрессируетъ, то соціальная сущность класса выступаетъ все съ большей ясностью и опредѣленностью, растетъ его внутренняя связь и общность дѣйствій, развивается сознаніе классовыхъ задачъ и путей, ведущихъ къ нимъ. Наоборотъ, деградація хозяйственной основы ведетъ къ соціальному обезличенію класса, упадку его внутренней связи и классовой идеологіи; разложеніе хозяйства вызываетъ разложеніе класса.

Наименѣе благопріятной почвой для классоваго конституированія является крестьянское частное хозяйство, съ его обособленнымъ производствомъ и слабыми мѣновыми связями. Крестьянское населеніе, способное, въ рѣдкихъ случаяхъ, къ стихійнымъ массовымъ движеніямъ, не въ состояніи образовать широкихъ и прочныхъ организацій, а тѣмъ

болѣе сплотиться въ классовое единство; поэтому его матеріальныя силы обыкновенно организуются и используются другими, болѣе сильными и сплоченными классами. Въ большей степени способна къ классовому конституированію мелкая буржуазія городовъ, тѣснѣе связанная отношеніями производства и обмѣна; въ періодъ своего процвѣтанія она выработала сложную цеховую организацію, которая по существу представляла форму коллективнаго распоряженія производительными силами класса, общественнаго регулированія частнаго хозяйства. Но цеховая организація ограничивалась мѣстными рамками. Развитіе производительныхъ силъ въ частномъ хозяйствѣ разложило эту организацію и открыло путь для болѣе широкихъ формъ соціальнаго сплоченія.

Самой широкой формой соціальнаго сплоченія является политическая организація класса. Въ этомъ направленіи постепенно объединяются экономически господствующіе классы, расширяя и укрѣпляя свои связи—въ формѣ мѣстныхъ, областныхъ и, наконецъ, государственныхъ организацій и учрежденій. Государство представляетъ организацію господствующихъ классовъ. Эти классы внутренно связываются однимъ общимъ интересомъ,—эксплуатаціей низшихъ классовъ. Но въ то же время они разъединяются всеобщимъ соперничествомъ и борьбой. Поэтому, государственная организація обобществляетъ эти классы лишь въ той мѣрѣ, въ какой это вызывается интересами эксплуатаціи населенія, и лишь въ слабой степени ограничиваетъ частно-хозяйственную борьбу. Вслѣдствіе этого, реальное классовое единство вырабатывается въ этой борьбѣ экономической эволюціей классовъ, путемъ подавленія и поглощенія слабыхъ владѣній и хозяйствъ болѣе сильными и крупными. При феодальномъ строѣ этотъ процессъ закончился организаціей королевскаго абсолютизма; буржуазное общество развивается въ направленіи организованнаго (картели и синдикаты) и монопольнаго (тресты) капитализма.

Наиболѣе способенъ къ классовому конституированію пролетаріатъ, — передовой классъ современнаго общества. Развитіе и централизація капитализма, разрушая отсталыя хозяйственныя формы, увеличиветъ общую массу пролетаріата и сосредоточиваетъ ее въ крупныхъ предпріятіяхъ, сплачивая ее и организаціей производства, и интересами присвоенія. Увеличить свой доходъ и улучшить положеніе пролетаріатъ въ состояніи только путемъ коллективныхъ дѣйствій и организованной борьбы. Всѣ условія его жизни побуждаютъ вырабатывать коллективную волю и силу, объединяться въ широкихъ и прочныхъ организаціяхъ, регулирующихъ и взаимную поддержку рабочихъ, и отношенія ихъ къ капиталу—при наймѣ, въ самомъ процессѣ труда, въ прекращеніи работъ и

борьбѣ съ предпринимателями. Изъ всѣхъ классовъ общества только пролетаріатъ въ состояніи образовать соціально-политическое единство, сплоченную классовую организацію, которая является условіемъ его соціальнаго освобожденія; въ этомъ направленіи и совершается его развитіе; и чѣмъ дальше оно идетъ, тѣмъ больше становится сплоченнымъ, сознательнымъ и планомѣрнымъ движеніемъ къ соціальному идеалу, въ которомъ всего отчетливѣе и полнѣе выражается соціальная сущность пролетаріата.

Но между господствующими и угнетенными классами существуетъ та разница, что первые, достигнувъ законченнаго классоваго самоопредѣленія и конституированія, приходятъ къ полному самоутвержденію; ихъ идеалы не выходятъ за предѣлы существующаго строя и требуютъ лишь безусловнаго и послѣдовательнаго проведенія его основныхъ началъ во всей общественной организаціи; между тѣмъ идеалы угнетенныхъ классовъ требуютъ коренного преобразованія этого строя, приносящаго имъ лишенія и бѣдствія; достигнувъ классоваго единства, они приходятъ къ отрицанію угнетающаго ихъ классоваго господства, а, слѣдовательно, и къ отраженію своей собственной классовой сущности. Условіемъ ихъ освобожденія является коренной соціальный переворотъ.

Классовое расчлененіе общества основывается на *соціальномъ раздѣленіи* производительныхъ силъ, а, слѣдовательно, и на расхожденіи интересовъ, связанныхъ съ имущественными отношеніями. Но раздѣленныя силы не могутъ быть экономически использованы; для этого необходимо ихъ *производственное соединеніе*; и эта необходимость соединенія производительныхъ силъ является основой всеобщей соціальной связи. Обладаніе производительными силами является условіемъ и борьбы классовъ, и ихъ взаимной необходимости. Какъ бы ни расходились интересы классовъ, положительная связь между ними не порывается до тѣхъ поръ, пока данная соціально-экономическая формація не развила всего своего положительнаго содержанія. На этой междуклассовой связи держится вся соціальная организація, потому что общество не можетъ жить одной лишь враждой и борьбой, т. е. отношеніями антисоціальными. Когда противорѣчіе классовыхъ интересовъ обостряется до того, что разрушаетъ междуклассовую связь, тогда общество фактически распадается, и классовая борьба на общей соціальной почвѣ переходитъ въ гражданскую войну и соціальную революцію.

Взаимная связь между классами основывается на экономическихъ отношеніяхъ общества. Основой связи между *различными* классами

является общественное раздѣленіе труда, которое ведетъ къ образованію различныхъ отраслей промышленности и типовъ хозяйства, не только конкуррирующихъ, борющихся за долю общественнаго дохода, но и связанныхъ между собою взаимной необходимостью, отношеніями сотрудничества въ сложной системѣ общественнаго хозяйства, такъ или иначе раздѣленнаго между этими классами. Что же касается классовъ *противоположныхъ* («угнетателей и угнетенныхъ»), то ихъ взаимная связь вызывается требованіями необходимаго для нихъ соединенія производительныхъ силъ въ процессѣ производства и наиболѣе полнаго использованія этихъ силъ — въ интересахъ развитія господствующей формы хозяйства. Обладаніе важнѣйшими матеріальными силами, которое ведетъ къ экономическому господству, является средствомъ вовлеченія всѣхъ производительныхъ силъ общества въ такую хозяйственную организацію, которая ведетъ къ наиболѣе высокому уровню производства и наиболѣе содѣйствуетъ дальнѣйшему развитію этихъ силъ.

Отношенія классоваго господства являются одной изъ формъ экономическаго развитія. Какъ ни ужасна была, съ современной точки зрѣнія, организація древняго рабства, превращавшая людей въ живыя орудія, но и она представляла шагъ впередъ, сравнительно съ поголовнымъ истребленіемъ (и «потребленіемъ») враговъ общества; организація рабства являлась не только переходомъ отъ истребленія людей къ хозяйственному использованію ихъ рабочей силы, но и формой широкой производственной организаціи труда, содѣйствующей экономическому развитію. Феодально-крѣпостническій строй, сложившійся въ эпоху непрерывныхъ внѣшнихъ войнъ и внутреннихъ смятеній, представлялъ организацію защиты народнаго хозяйства отъ набѣговъ и грабежей—и въ то же время былъ условіемъ развитія крупнаго производства, основаннаго на принудительной организаціи труда. Изображая развитіе этого строя, Тэнъ говоритъ: «Между военнымъ главою замка и старинными поселенцами, живущими въ окрестной беззащитной мѣстности, взаимная необходимость устанавливаетъ безмолвный договоръ, который постепенно превращается въ уважаемый, освященный временемъ обычай». «Привычка, необходимость, добровольное или насильственное приспособленіе производятъ свое дѣйствіе, и вотъ, подъ конецъ, господа, крестьяне, рабы и горожане, приспособившіеся каждый къ своему положенію и связанные между собою общимъ интересомъ, начинаютъ составлять вмѣстѣ дѣйствительное общество, настоящее общественное тѣло. Извѣстная феодальная вотчина, графство или герцогство становится для своихъ обитателей *отечествомъ*» *).

---

*) И. Тэнъ. Происхожденіе обществ. строя соврем. Франціи. Т. I, стр. 11 и 13.

Этотъ процессъ закончился централизаціей феодализма (въ королевской власти) и образованіемъ общенароднаго отечества.—Феодальныя связи были слабѣе въ городахъ, защищенныхъ и укрѣпленіями, и многолюдностью трудового населенія, которое, поэтому, освободилось раньше крестьянъ и образовало особый классъ — промышленную городскую буржуазію, связанную съ другими классами общества отношеніями производства и обмѣна. Внутреннее разслоеніе мелкой буржуазіи не было настолько глубокимъ, чтобы вести къ рѣзкому обособленію классовъ, а тѣмъ болѣе къ разрыву соціальной связи; мастеръ былъ организаторомъ производства, а подмастерье его помощникомъ и ученикомъ, мастеромъ in spe; ихъ связывала взаимная необходимость и близость положенія. Только впослѣдствіи съ ростомъ имущественнаго неравенства, измѣненіемъ характера производства и монопольной организаціей мастеровъ,—развилась классовая рознь и борьба между верхнимъ и нижнимъ слоями мелко-буржуазнаго общества.

Наиболѣе рѣзкое различіе въ соціальномъ положеніи и направленіи интересовъ существуетъ между буржуазіей и пролетаріатомъ. Но и эти два противоположные класса связываетъ взаимная экономическая необходимость. Эксплуатація наемнаго труда составляетъ условіе развитія капитализма; продажа рабочей силы — условіе существованія пролетаріата, лишеннаго средствъ труда и жизни, пока онъ не сложился въ соціальную силу, способную преобразовать капиталистическій строй. Все классовое развитіе пролетаріата совершается на капиталистической почвѣ, и пока капитализмъ содѣйствуетъ подъему производительныхъ силъ и хозяйственному прогрессу, возрастаетъ численность, организованность, сознательность и соціальная сила пролетаріата. Буржуазное хозяйство создаетъ матеріальныя условія для его классоваго развитія; въ рамкахъ стараго строя онъ слагается въ могучую силу, способную осуществить свою историческую миссію, — овладѣть всѣми производительными силами и организовать общественное производство. И пока онъ не подготовился къ этой роли,—его борьба съ буржуазіей ведется на *общей* соціальной почвѣ, необходимой для обѣихъ сторонъ. Эта почва — существующая форма собственности и хозяйства. Борьба классовъ происходитъ въ ея рамкахъ, не изъ-за обладанія производительными силами, а изъ-за доли дохода, приносимаго капиталистическимъ предпріятіемъ; ея исходъ опредѣляется соотношеніемъ соціальныхъ силъ борющихся классовъ. Она не затрагиваетъ основаній существующаго соціальнаго строя и политической организаціи общества. Государство является организаціонной формой всеобщей связи классовъ.

Но положительная связь между классами преобладаетъ лишь до тѣхъ поръ, пока господствующая форма хозяйства содѣйствуетъ развитію производительныхъ силъ и еще не созрѣли условія для новаго экономическаго и соціальнаго строя общества. Каждая форма собственности, какъ основа хозяйственной организаціи, содѣйствуетъ производственному прогрессу лишь до извѣстныхъ предѣловъ, а затѣмъ обнаруживаетъ свою внутреннюю ограниченность; тогда возникаетъ *основное экономическое противорѣчіе* въ существующей формѣ хозяйства,—противорѣчіе между матеріальнымъ содержаніемъ и соціальной формой производительныхъ силъ, которое ведетъ къ «возмущенію производительныхъ силъ противъ существующихъ производственныхъ отношеній» (Марксъ). Но производительныя силы являются соціальными силами владѣющихъ ими классовъ; поэтому экономическое противорѣчіе принимаетъ форму соціальнаго кризиса. И чѣмъ болѣе оно становится глубокимъ и рѣзкимъ, тѣмъ болѣе обостряются классовые антагонизмы и разгорается соціальная борьба, пока не наступитъ рѣшительное столкновеніе общественныхъ силъ.

Въ развитіи соціально-экономическихъ формацій можно прослѣдить двойственную тенденцію,—съ одной стороны, уменьшающую относительную полезность господствующаго класса, вслѣдствіе преобразованія его внутренняго строенія и способа выполненія положительныхъ соціальныхъ функцій, а съ другой, ставящую господствующій строй собственности и хозяйства въ его законченномъ развитіи въ рѣшительное противорѣчіе съ требованіями экономическаго и общественнаго прогресса. Прежде всего въ господствующемъ классѣ происходитъ централизація его положительныхъ функцій, сосредоточеніе ихъ въ рукахъ крупнѣйшихъ владѣльцевъ, оттѣснившихъ на задній планъ своихъ менѣе сильныхъ и крупныхъ соперниковъ; вслѣдствіе этого отсталые слои господствующаго класса утрачиваютъ свою соціальную необходимость, становятся все болѣе излишними и, наконецъ, вредными для общества. При феодальномъ строѣ, въ процессѣ постоянной взаимной борьбы разныхъ слоевъ владѣльческаго класса, верховная власть надъ землей и людьми, съ ея правами и обязанностями, сосредоточилась въ рукахъ крупнѣйшаго властителя — короля. «Основанная на феодальномъ вотчинномъ правѣ, королевская власть, подобно ему, представляетъ не что иное, какъ наслѣдственную собственность». «Франція—родовое имѣніе королей, ихъ наслѣдственная вотчина, передаваемая отъ отца къ сыну, — вотчина, сначала очень небольшая, потомъ округлившаяся со всѣхъ сторонъ и, наконецъ, расширившаяся до громадныхъ размѣровъ». «Мало по малу, государь забралъ въ свои руки всю власть, а, вмѣстѣ съ тѣмъ, нечувствительно взвалилъ на

свои плечи и всѣ должности» (Тэнъ, ib. 109, 112—113 с.). Благодаря этому, областной и провинціальный феодализмъ утратилъ значеніе и долженъ былъ пасть или деградировать. Централизація феодализма повела къ ослабленію всѣхъ соціальныхъ связей феодальнаго общества; это краснорѣчиво изображаетъ Тюрго (въ секретномъ докладѣ королю): «Нація, это—общество, состоящее изъ различныхъ, слабо соединенныхъ сословій и народа, между членами котораго существуетъ очень мало связей, и гдѣ, слѣдовательно, каждый занятъ только своими частными интересами. Замѣтнаго общаго интереса нѣтъ нигдѣ. Села, города имѣютъ такъ же мало взаимныхъ отношеній, какъ и округа, къ которымъ они причислены» *). Этотъ внутренній распадъ стараго общества былъ предвѣстникомъ великой соціальной борьбы, которая и разразилась во время французской революціи.

Развитіе капитализма также идетъ въ направленіи концентраціи собственности и хозяйства. Всеобщая борьба за рынокъ составляетъ движущую силу капиталистическаго развитія. Въ періодъ полной анархіи производства и ожесточенной конкуренціи—наиболѣе крупныя и совершенныя хозяйства побиваютъ стоящія ниже ихъ предпріятія дешевизной и превосходствомъ товаровъ, стягиваетъ къ себѣ производительныя силы и занимаютъ господствующее положеніе; такимъ образомъ, происходитъ экономическій отборъ наиболѣе сильныхъ и передовыхъ индивидуальныхъ хозяйствъ. Этотъ процессъ ускоряется промышленными кризисами, которые ведутъ къ массовому разрушенію слабыхъ и отсталыхъ хозяйствъ. Но хотя индивидуальный капитализмъ достигаетъ высокаго могущества, онъ оказывается слабымъ сравнительно съ коалиціоннымъ капитализмомъ (картели и синдикаты предпринимателей), который, въ свою очередь, не въ состояніи бороться съ централизованнымъ капитализмомъ трестовъ. Побѣда остается на сторонѣ наиболѣе высокой и передовой системы хозяйства, развивающей производительныя силы до наибольшей высоты. Вмѣстѣ съ тѣмъ отсталые слои капиталистической буржуазіи все болѣе утрачиваютъ свое значеніе и соціальную полезность; они становятся тѣмъ болѣе ненавистными, что могутъ влачить свое существованіе только при помощи усиленной чрезмѣрной эксплуатаціи труда; въ нихъ воплощаются отрицательныя и разрушительныя стороны капиталистическаго строя.

Но когда они окончательно утрачиваютъ экономическую почву и быстро склоняются къ упадку, магнаты капитализма становятся полными господами хозяйственной жизни; централизованный капитализмъ, вышедшій побѣдителемъ изъ всеобщей борьбы хозяйствъ, до-

*) См. Токвиль, «Стар. порядокъ и революція», стр. 125.

стигаетъ монопольнаго положенія; такимъ образомъ, конкуренція, отрицающая монополію, ведетъ къ монополіи, отрицающей конкуренцію. Развитіе въ направленіи къ монопольному господству не составляетъ исключительной особенности капитализма. Королевское самодержавіе представляло колоссальную монополію, развившуюся изъ феодальнаго строя; равнымъ образомъ, и мелко-буржуазное хозяйство, достигнувъ законченнаго развитія, замкнулось въ застойную и монопольную форму цеховой организаціи. Въ томъ же направленіи совершается и развитіе капитализма. Но когда господствующая экономическая организація принимаетъ монопольную форму, она утрачиваетъ основные мотивы дальнѣйшаго развитія; тогда наступаетъ конецъ ея исторической миссіи, ея положительной творческой роли; она становится застойной и реакціонной формой. «Когда созиданіе капитала сдѣлалось бы монополіей немногихъ уже существующихъ крупныхъ капиталовъ... живительный огонь производства погасъ бы, развитіе его замерло», говоритъ Марксъ (Капит. III т., 202 стр.).

Монопольный капиталистъ, которому обезпечена прибыль, заинтересованъ не въ развитіи производительныхъ силъ, дающемъ перевѣсъ въ борьбѣ, а въ возможно большей эксплуатаціи производителей и потребителей — съ возможно меньшими производственными затратами. Онъ ограничиваетъ накопленіе производственнаго фонда, насколько это не угрожаетъ его монополіи, и расширяетъ личное, паразитное потребленіе, утопая въ сказочной роскоши. Капиталистическая собственность обнаруживаетъ всѣ свои отрицательныя стороны, всю свою ограниченность и становится огромной реакціонной силой. Экономическое противорѣчіе между матеріальнымъ содержаніемъ и соціальной формой производительныхъ силъ обостряетъ соціальныя противорѣчія, классовую вражду и борьбу до крайнихъ предѣловъ и дѣлаетъ необходимымъ соціальный переворотъ.

Процессъ вырожденія господствующей хозяйственной формы съ наибольшей тяжестью отражается на состояніи угнетеннаго класса. Пока эта форма прогрессируетъ, хотя и путемъ эксплуатаціи его силъ и средствъ,—она вызываетъ общій подъемъ и напряженіе экономической жизни; а процвѣтаніе общества косвенно отражается и на положеніи угнетеннаго класса. Когда же начинается застой и даже регрессъ промышленности, все общество приходитъ въ подавленное состояніе, въ немъ замираетъ жизнь и движеніе; и это состояніе всеобщаго упадка и сокращенія дѣлъ всего тяжелѣе испытывается угнетеннымъ классомъ, живущимъ трудомъ на другихъ; у него суживается сфера приложенія труда, доставляющаго средства къ жизни. Еще болѣе тяжело на него ложится непосредственный гнетъ господствующаго класса.

Экономическій упадокъ отсталыхъ слоевъ этого класса ведетъ къ усиленной эксплуатаціи труда, какъ условію самосохраненія; ликвидація хозяйствъ оставляетъ безъ работы и средствъ зависящее отъ нихъ населеніе, увеличиваетъ нищету и бѣдствія угнетеннаго класса. Этимъ усиливается антагонизмъ угнетенныхъ противъ господствующаго класса и существующаго соціально-экономическаго строя. Наконецъ, образованіе монопольнаго хозяйства, постепенно принимающаго застойный характеръ, ведетъ къ рѣзкому противопоставленію двухъ враждебныхъ классовъ. Отношенія гнета и эксплуатаціи становятся совершенно обнаженными; они не затемняются сложнымъ взаимоотношеніемъ разныхъ классовъ и не находятъ себѣ хотя бы кажущагося оправданія въ общихъ условіяхъ хозяйственнаго развитія; монопольное господство, усиливая давленіе на низшіе классы, въ то же время перестаетъ быть экономической необходимостью и становится привиллегіей, основанной па голомъ фактѣ владѣнія производительными, а, слѣдовательно, и соціальными, силами. Между тѣмъ производительныя силы, равно какъ и производительные классы, достигнувъ предѣла развитія въ рамкахъ стараго строя собственности, созрѣваютъ для новой формы хозяйства и общества, открывающей свободный просторъ для ихъ развитія; соціальная революція становится необходимой. «Изъ всѣхъ орудій производства наиболѣе крупной производительной силой является самъ революціонный классъ. Организація революціонныхъ элементовъ въ классъ предполагаетъ существованіе всѣхъ тѣхъ производительныхъ силъ, которыя вообще могли развиться въ нѣдрахъ стараго общества» («Марксъ. Нищ. фил., 140 стр.). Соціальная борьба достигаетъ высшаго напряженія. Со стороны господствующаго класса она направляется противъ единства, организаціи и мятежнаго духа подчиненнаго класса; со стороны послѣдняго—противъ соціальнаго бытія господствующаго класса, а, слѣдовательно, и противъ экономической основы даннаго соціальнаго строя.

Вмѣстѣ съ тѣмъ происходитъ перемѣщеніе соціальныхъ интересовъ среднихъ классовъ общества. По мѣрѣ того, какъ вырабатываются монопольныя формы хозяйства, положеніе этихъ классовъ становится все болѣе безнадежнымъ. У нихъ ускользаетъ изъ-подъ ногъ экономическая почва и убываетъ ихъ соціальная сила; они не въ состояніи ни спастись въ условіяхъ стараго строя, ни самостоятельно бороться противъ него: для этого у нихъ не хватаетъ энергіи и рѣшимости. Единственнымъ выходомъ для нихъ является союзъ съ низшимъ общественнымъ классомъ, наиболѣе враждебнымъ старому строю и наиболѣе готовымъ организовать новый порядокъ вещей. Вокругъ этого класса, его стремленій и задачъ, его соціальнаго движенія постепенно

конденсируются всѣ общественные интересы и силы, вся соціальная жизнь, требующая обновленія. «Въ тѣ періоды, когда борьба классовъ приближается къ своей развязкѣ, процессъ разложенія въ средѣ господствующаго класса, внутри всего стараго общества, достигаетъ такой сильной степени, что нѣкоторая часть господствующаго класса отдѣляется отъ него и примыкаетъ къ революціонному классу, несущему знамя будущаго» («Комм. Маниф.»).

«Вся исторія общества была до сихъ поръ исторіей борьбы классовъ»,-- говорится въ Коммунистическомъ Манифестѣ. Хотя эта сжатая и яркая формула не указываетъ прямо на экономическую и соціальную эволюцію, опредѣляющую содержаніе и форму классовой борьбы, и потому не охватываетъ всего существеннаго содержанія исторіи, но она справедливо подчеркиваетъ огромное значеніе классовой борьбы въ «исторіи общества»; подъ вліяніемъ классовой борьбы происходятъ не только преобразованія въ рамкахъ даннаго строя, но и переворотъ въ самыхъ основахъ общественной организаціи.

Вся борьба классовъ направлена къ тому, чтобы установить такія формы ихъ взаимоотношенія, которыя бы соотвѣтствовали реальному соотношенію ихъ силъ, постоянно мѣняющихся въ ходѣ соціально-экономическаго развитія; иными словами, классовая борьба направлена къ установленію формъ равновѣсія между соціальными силами. Уже борьба за частныя экономическія улучшенія, происходящая между отдѣльными группами въ средѣ враждебныхъ классовъ, вызывается измѣненіемъ въ соотношеніи ихъ силъ, вслѣдствіе ихъ соціальнаго и культурнаго развитія; реальное соизмѣреніе силъ учитываетъ совершившіяся перемѣны и преобразуетъ формы взаимоотношеній борющихся сторонъ. Но эта борьба за частныя требованія, имѣющая, такъ сказать, партизанскій характеръ, строго говоря, не можетъ быть признана классовой борьбой. Борьба становится классовой, когда она ведется во имя *общихъ* требованій класса, вокругъ которыхъ могутъ объединиться всѣ его активныя силы. Но такая борьба бываетъ насравлена къ измѣненію общаго взаимоотношенія между классами,— того взаимоотношенія, которое фиксируется въ политической организаціи общества. Въ этомъ смыслѣ—«всякая классовая борьба есть борьба политическая» (Комм. Маниф.). Она происходитъ въ рамкахъ сущетвующаго соціальнаго строя, съ цѣлью установить соотвѣтствіе между классовой группировкой и политической формой общества. Когда же классъ ставитъ своей практической задачей коренное измѣненіе соціальнаго строя, а, слѣдовательно, и преобразованіе своей собственной

классовой сущности,—такая борьба является соціальной. Общественный идеалъ, во имя котораго она ведется, требуетъ коренного преобразованія общества, а, слѣдовательно, и соціальной природы всѣхъ классовъ.

Противорѣчіе между соціальнымъ строемъ и политической организаціей возникаетъ вслѣдствіе того, что соціально-экономическое развитіе непрерывно и неравномѣрно измѣняетъ и численный составъ, и соціальную силу классовъ; между тѣмъ политическая организація, сложившись на почвѣ опредѣленныхъ отношеній господства и подчиненія, закрѣпляетъ взаимоотношенія классовъ, сосредоточивая въ рукахъ правящихъ классовъ организованную силу всего общества и, такимъ образомъ, упрочивая ихъ господство. Соціальныя перемѣны до извѣстной степени отражаются на общемъ характерѣ политическаго режима, на законодательствѣ и управленіи,—но не на самой формѣ государственнаго устройства, т. е. организаціи власти и участіи въ ней разныхъ классовъ общества. Эту власть правящіе классы удерживаютъ въ своихъ рукахъ всѣми средствами,—суровыми репрессіями противъ мятежныхъ движеній низшихъ классовъ, умѣренными уступками, расчитанными на ихъ умиротвореніе. Но реформы сверху, вызванныя давленіемъ низовъ на власть, безъ фактическаго участія въ ней, не могутъ существенно улучшить положенія угнетенныхъ классовъ; глубокія соціальныя преобразованія исключаются противорѣчіемъ классовыхъ интересовъ; а частичныя реформы оказываютъ лишь временное дѣйствіе и учитываются низшими классами въ интересахъ дальнѣйшей борьбы; онѣ содѣйствуютъ накопленію ихъ соціальной силы и развитію соціальнаго сознанія,—сознанія классовыхъ противорѣчій. Такимъ образомъ, соціальныя реформы, отдаляя политическій кризисъ, въ то же время готовятъ условія для еще болѣе глубокаго и рѣшительнаго конфликта соціальныхъ силъ.

Политическая организація не въ состояніи остановить экономическаго, а, слѣдовательно, и соціальнаго развитія общества,—роста однихъ классовъ, упадка другихъ, преобразованія соціальныхъ интересовъ, группировокъ и общаго соотношенія силъ. Но она существенно вліяетъ на непосредственное соприкосновеніе и взаимодѣйствіе классовъ, ограничивая и связывая однѣ соціальныя силы, освобождая и усиливая другія, и, такимъ образомъ, поддерживая ихъ общее равновѣсіе. Это равновѣсіе бываетъ устойчивымъ до тѣхъ поръ, пока экономическое строеніе общества не стало въ рѣзкое противорѣчіе съ его политической организаціей; но когда потенціальная энергія политически связанныхъ классовъ далеко переростаетъ данную форму соціальнаго равновѣсія,—наступаетъ періодъ политическаго кризиса; тогда

незначительный «освобождающій моментъ» можетъ нарушить равновѣсіе и быстро привести скрытую энергію классовъ въ бурное движеніе. По словамъ Маркса, въ революціонномъ процессѣ въ мгновеніе ока мѣняются положенія партій и классовъ, ихъ разрывы и соединенія. «Въ этомъ бурномъ водоворотѣ революціи, въ этихъ мукахъ историческаго волненія, въ этомъ драматическомъ приливѣ и отливѣ революціонныхъ страстей, надеждъ и разочарованій, различные классы французскаго общества переживали за недѣлю цѣлыя эпохи развитія, которыя продолжались прежде полустолѣтія» *). Освободившіяся соціальныя силы разрушаютъ старый строй государства и устанавливаютъ новую форму равновѣсія классовъ. Измѣненіе государственнаго строя непосредственной борьбой соціальныхъ силъ, внѣ правовыхъ формъ, составляетъ политическую революцію.

Соціальное значеніе политической революціи зависитъ отъ того, насколько въ рамкахъ стараго строя развились матеріальныя условія для новыхъ соціальныхъ отношеній и насколько они отразились на внутреннемъ строеніи общества. Если экономическая структура общества существенно не измѣнилась и въ соотношеніи соціальныхъ силъ произошли не качественныя, а лишь количественныя перемѣны, не выступающія за предѣлы даннаго типа общества,—политическая революція можетъ лишь измѣнить строеніе власти и доставить участіе въ ней новымъ общественнымъ классамъ. Это участіе является формой компромисса между классами, условіемъ соглашенія на почвѣ возможныхъ реформъ, обоснованныхъ и открытымъ выраженіемъ требованій, и учетомъ силъ. Основы общественнаго строя не мѣняются, но политическая организація приходитъ въ большее соотвѣтствіе съ общей величиной и соотношеніемъ соціальныхъ силъ. Устанавливается новая форма общественнаго равновѣсія.

Если же въ экономическомъ строеніи общества произошли глубокія перемѣны, если въ рамкахъ стараго строя выросли новыя соціальныя силы, способныя получить перевѣсъ въ борьбѣ за преобразованіе государства и общества,—политическая революція приводитъ къ завоеванію власти соціально угнетеннымъ классомъ; а слѣдствіемъ этого является уже не преобразованіе формы соціальнаго равновѣсія, но потрясеніе всего общественнаго строя до его основаній. Политическая революція переходитъ въ соціальную. «*Политическая революція*,—говоритъ Каутскій,—становится *революціей соціальной*, когда она исходитъ отъ *соціально угнетеннаго класса*,—когда этотъ классъ, старое общественное положеніе котораго находится въ непримиримомъ про-

---

*) Марксъ. Классовая борьба во Франціи съ 1848 г. до 1850 г., стр. 62.

тиворѣчіи съ его политическимъ господствомъ, оказывается поставленнымъ въ необходимость завершить свою политическую эмансипацію эмансипаціей соціальной» («Соціальный переворотъ», гл. I).

Завоеваніе политической власти соціально угнетеннымъ классомъ, само по себѣ, еще не составляетъ соціальной революціи; но оно является прологомъ къ ней. Пока государственная власть остается въ рукахъ господствующихъ классовъ стараго общества, стихійно-возникшая соціальная революція не можетъ завершиться рѣшительной и прочной побѣдой. Только завоеваніе политической власти даетъ угнетенному классу необходимую силу для коренного преобразованія экономическаго строя общества. Оно, прежде всего, существенно измѣняетъ непосредственное соотношеніе дѣйствующихъ общественныхъ силъ. Овладѣвъ государственной властью побѣдоносный классъ развиваетъ свою активную силу до ея высшаго предѣла и подчиняетъ себѣ организованную силу всего общества,—тогда какъ сила побѣжденнаго класса болѣе или менѣе связывается и утрачиваетъ вліяніе на политическій режимъ. Вслѣдствіе этого, новый правящій классъ получаетъ возможность развить maximum своего дѣйствія,—чтобы преобразовать экономическія основы общества и его классовое строеніе; иными словами,—произвести соціальный переворотъ.

Соціальный переворотъ представляетъ коренное измѣненіе общественнаго распредѣленія производительныхъ силъ и основаннаго на немъ класоваго строенія общества. Въ отличіе отъ соціальной эволюціи, онъ совершается не путемъ постепенной экономической мобилизаціи матеріальныхъ факторовъ производства въ предѣлахъ существующихъ правовыхъ формъ, а путемъ непосредственнаго столкновенія соціальныхъ силъ, рѣшительной классовой борьбы за преобразованіе всего строя собственности и основанного на немъ права. Такое преобразованіе можетъ въ значительной мѣрѣ производиться политическими способами, при слабомъ вмѣшательствѣ государства (экспропріація крестьянъ въ Англіи) и даже при сильномъ противодѣйствіи его (аграрная революція въ Россіи); но глубокій и полный соціально-экономическій переворотъ обусловливается политической диктатурой революціоннаго класса, дающей наибольшую власть надъ людьми и надъ вещами. Если этотъ классъ не въ состояніи одержать рѣшительную побѣду въ политической революціи, онъ окажется еще менѣе въ силахъ произвести соціальный переворотъ; стихійно развившееся соціальное движеніе можетъ только, расшатывая старый строй, въ извѣстной мѣрѣ облегчить и ускорить политическую побѣду революціи.

Способъ, какимъ производится соціальный переворотъ, состоитъ въ экспропріаціи новымъ правящимъ классомъ производительныхъ

силъ у прежнихъ владѣльцевъ,—въ интересахъ соціально угнетенныхъ классовъ или всего общества. Такой переходъ владѣній не можетъ совершиться въ правовой формѣ, на основаніи соглашенія классовъ, потому что классы, теряющіе свои владѣнія, утрачиваютъ экономическую основу своего соціальнаго бытія и всѣ свои привиллегіи; основная задача соціальной революціи разрѣшается соціальной борьбой и перевѣсомъ силъ. Новое распредѣленіе производительныхъ силъ измѣняетъ ихъ соціальную форму и является основой новыхъ производственныхъ отношеній, новой организаціи хозяйства, болѣе богатой силами развитія.

Соціальная революція существенно отличается отъ соціальной реформы, которая не уничтожаетъ прежнихъ отношеній господства и подчиненія, а только измѣняетъ ихъ форму. Типичными примѣрами соціальной реформы является освобожденіе крестьянъ въ Россіи. Произведенное старой верховной властью (хотя и подъ давленіемъ народнаго движенія), съ формальной стороны, оно было частичной экспропріаціей помѣщиковъ за чрезмѣрный выкупъ со стороны крестьянъ; но, по существу, это была перемѣна формы собственности, превращеніе земли и рабочей силы въ капиталъ. Помѣщики, получивъ въ извѣстной мѣрѣ буржуазный обликъ, сохранили матеріальныя условія господства надъ освобожденными крестьянами, хотя форма господства и измѣнилась.

Наоборотъ, великая французская революція имѣла всѣ черты соціальнаго переворота. Она повела не только къ политической диктатурѣ соціально угнетенныхъ классовъ, но также къ экспропріаціи феодальной собственности въ интересахъ освобожденныхъ классовъ общества; классъ феодальныхъ владѣльцевъ не только утратилъ экономическую почву, но былъ въ значительной мѣрѣ истребленъ. На развалинахъ стараго строя сложились новыя соціальныя отношенія. Классовое господство не было устранено, но оно развивалось не изъ феодальной власти,—а въ борьбѣ съ ней, и имѣло другую экономическую основу.

Самымъ полнымъ и законченнымъ типомъ соціальнаго переворота будетъ переходъ отъ капитализма къ соціализму,—насколько его можно научно конструировать. Экономической предпосылкой этой соціальной революціи будетъ рѣзко обострившееся противорѣчіе между высокимъ уровнемъ производительныхъ силъ, приспособленныхъ къ широкой общественной организаціи труда, и монопольнымъ капиталистическимъ хозяйствомъ, ограничивающимъ производство, суживающимъ присвоеніе, повышающимъ норму экплуатаціи производителей и потребителей. Ея соціальной предпосылкой будетъ классовое конституированіе буржуазіи и пролетаріата, обостреніе ихъ соціальной вражды и борьбы и переходъ на сторону пролетаріата близкихъ къ нему классовъ, утратившихъ, при господствѣ монопольнаго капитализма, всякую надежду

на экономическое и соціальное возрожденіе. Эта борьба поведетъ къ политической диктатурѣ пролетаріата, опирающагося на содѣйствіе или сочувствіе другихъ классовъ, а затѣмъ—къ экспропріаціи капиталистической собственности и къ организаціи соціалистическаго хозяйства. При новомъ соціальномъ строѣ владѣльцемъ всѣхъ средствъ производства и субъектомъ хозяйства будетъ все общество,—и тогда развитію производительныхъ силъ откроется самое широкое и свободное русло.

Соціальная революція открываетъ новую эпоху въ исторіи человѣчества,—эпоху, полную жизни и силъ развитія; совершившись въ одной странѣ, она вызываетъ потрясеніе въ соціальной жизни другихъ народовъ, —тѣмъ болѣе сильное и глубокое, чѣмъ шире и тѣснѣе международная связь. Но самый глубокій переворотъ происходитъ въ жизни совершившаго ее народа. Она проводитъ рѣзкую грань между прошедшимъ и будущимъ. Сметая старыя формы, учрежденія и вѣрованія, истощившія живыя силы народа, она вмѣстѣ съ тѣмъ преобразуетъ весь строй общества и освобождаетъ соціальную энергію для новыхъ формъ жизни и дѣятельности, для всесторонняго человѣческаго развитія. Поэтому, она является моментомъ общенароднаго возрожденія. Подготовленная развитіемъ производительныхъ силъ до высшаго уровня, возможнаго въ старыхъ условіяхъ, она приводитъ организацію хозяйства и общества въ соотвѣтствіе съ ними и, такимъ образомъ, въ наибольшей мѣрѣ обезпечиваетъ внутреннюю экономію хозяйства и накопленіе соціальной энергіи.

Закономъ экономіи силъ регулируется все общественное развитіе съ его противорѣчіями, борьбой и творчествомъ новыхъ формъ жизни. Непрерывно воздѣйствуя на природу, подчиняя ея стихійныя силы своей разумной силѣ и соціальной волѣ, общественный человѣкъ создаетъ могучій аппаратъ производительныхъ силъ и, пользуясь имъ, какъ проводникомъ энергіи между собой и природой, достигаетъ огромнаго сбереженія соціальныхъ силъ, высокой производительности общественнаго труда. Соціальное распредѣленіе производительныхъ силъ ставитъ людей въ такія производственныя отношенія, которыя содѣйствуютъ наибольшему использованію и накопленію матеріальныхъ условій производства и повышаютъ внутреннюю экономію хозяйственнаго процесса. Экономическая и соціальная эволюція ведетъ къ организаціи производительныхъ силъ и владѣющихъ ими классовъ общества, сообщая внутреннее единство тѣмъ и другимъ—и обезпечивая наибольшее ихъ дѣйствіе въ экономической и соціальной жизни.

Чѣмъ шире и тѣснѣе соціальная связь людей, тѣмъ больше ихъ могущество и власть надъ природой. Общество, какъ таковое, существуетъ лишь въ той мѣрѣ, въ какой оно проникнуто положительной связью, внутреннимъ единствомъ; соціальная рознь, вражда и борьба по существу—явленія отрицательныя, противообщественныя. Соціальный прогрессъ, по его основному содержанію, есть ростъ общественности, соціальной связи людей. Но развитіе общества совершается путемъ противорѣчій: „исторію дѣлаетъ ея дурная сторона". Классовое расчлененіе общества является основой классовыхъ организацій, въ которыхъ развиваются самыя тѣсныя соціальныя связи, совершается обобществленіе жизни людей; класовая борьба является средствомъ преобразованія общества и перехода къ высшимъ формамъ соціальной организаціи, къ болѣе широкимъ и прочнымъ общественнымъ связямъ. „Коммунистическій Манифестъ" начинается словами: „вся исторія общества была до сихъ поръ исторіей борьбы классовъ", и кончается призывомъ: „пролетаріи всѣхъ странъ, объединяйтесь!" Этотъ призывъ къ единству былъ сдѣланъ во имя еще болѣе широкаго единства,—во имя соціалистическаго идеала общества. Это былъ призывъ къ общечеловѣческому объединенію людей въ новомъ соціальномъ строѣ, къ которому ведетъ общественное развитіе. „Только съ коммунизмомъ начинается общество; его сущность, это—коммунизмъ, и историческая эволюція, это обобщеніе коммунизма" (Родбертусъ).

Экономическія и соціальныя противорѣчія являются движущей силой развитія къ высшимъ формамъ экономической и общественной жизни. Они служатъ моментомъ, въ высокой степени возбуждающимъ соціальную энергію, и разрѣшаются классовой борьбой—въ политическихъ и соціальныхъ революціяхъ. Великіе перевороты пробуждаютъ творческія силы народа и даютъ начало новымъ формамъ ихъ дѣйствія и развитія. И въ этихъ новыхъ формахъ расцвѣтаетъ свободная, могучая и прекрасная жизнь.

С. Суворовъ.

ОГЛАВЛЕНІЕ

стр.

I. *В. Базаровъ.* Мистицизмъ и реализмъ нашего времени. . 3
II. *Берманъ.* О діалектикѣ 72
III. *В. Луначерскій.* Атеисты 107
IV. *П. Юшкевичъ.* Современная энергетика съ точки зрѣнія эмпиріосимволизма 162
V. *Е. Богдановъ.* Страна идоловъ и философія марксизма . 215
VI. *I. Гельфондъ.* Философія Дицгена и современный позитивизмъ. 243
VII. *С. Суворовъ.* Основанія соціальной философіи. . . . 291






M-07